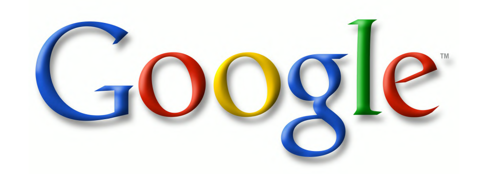
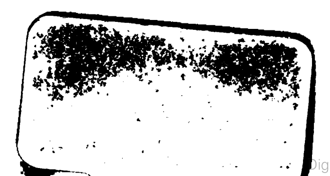



Google



Der

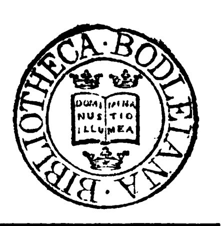
Brief an die Römer.

Ausgelegt

von

Dr. August Ludwig Gottlob Krehl.

2 Kor. 13, 8.
Οὐ γὰρ δυνάμεθά τι κατὰ τῆς ἀληθείας.



Leipzig,
bei Karl Franz Köhler.
1845.

Den Schriftforschern

Herrn Domherrn und Prim. Dr. Winzer,

Hochwürden,

und

Herrn Kirchenrath und Ritter Dr. Winer,

Hochwürden,

hochachtungsvoll gewidmet

von

dem Verfasser.

Vorrede.

Zur vollständigen Auslegung des Römerbriefes bin ich sowohl durch meinen Beruf, als insbesondere durch die Ausarbeitung des neutestamentlichen Handwörterbuchs gedrängt worden. Daß sie öffentlich erscheinet, darüber muß sie sich selbst vor den Forschern der Wissenschaft rechtfertigen*). Nur in einer Beziehung finde ich eine Erklärung nöthig. Das ganze kritische, exegetische und historische Material aufs neue nach den ausgezeichneten Arbeiten eines Fritzsche, Meyer, Reiche, Tholuck, de Wette u. A. zusammenzutragen, schien mir unnütz zu sein, auch hielt ich mich dazu nicht für befähiget. Mein Commentar will sich nicht von weitem mit den Werken der genannten Gelehrten in Hinsicht auf theologische Erudition vergleichen, setzt vielmehr diese voraus. Dagegen erschien es mir sogar als dringendes Bedürfniß im Ganzen und Einzelnen tiefer auf die Ideen des apostolischen Briefes,

---

*) Die Aeußerung (Zeller theol. Jahrb. 3r Bd. 1844. S. 586.) „Im Grunde ist jeder froh, wenn er einen Meßkatalog zu Gesichte bekommt, in dem kein neuer Commentar über den Römerbrief angezeigt ist," ist ein um so schlimmeres Prognostikon für mein Buch, da inzwischen auch Baumgarten-Crusius' Commentar erschienen ist. Natürlich, ist sie allerdings auch wissenschaftlich? Ich frage, wann wird in Tübingen der Termin abgelaufen sein, wo man einen Commentar über den Römerbrief wieder ohne Seufzer ankommen oder angezeigt sieht?

welcher die Grundlage der christlichen Theologie geworden ist, einzugehen. Der selige Olshausen hat zwar dieses mit vielem Geist und tiefem religiösen Sinne gethan; aber wie niemand in Abrede stellen wird, nicht ohne dogmatische Befangenheit und gewisse Lieblingsvorstellungen. Und obwohl Herr Dr. Fritzsche mit der schärfsten Akribie den Sinn und Zusammenhang darzustellen beflissen ist: doch schien es mir, daß nicht selten ein anderer Standpunkt genommen werden müsse. Wenn es nun bei jeder neuen exegetischen Arbeit gilt, der Wahrheit näher zu kommen, und falsche Erklärungen abzuwehren: so ist dieses wirklich mein eifrigstes und, wie ich glaube, nicht ganz erfolgloses Bestreben gewesen. Aber freilich, wie leicht kann das ein Wahn der Selbsttäuschung sein! Wer glaubt denn geirrt zu haben? (Und wie viel ist in der Exegese wirklich geirrt worden; hat irgend eine Wissenschaft mehr falsche Behauptungen aufzuweisen?) Später, nach Jahren, kommt wohl die Erkenntniß von selbst in die Hand; und darum ist das nonum prematur in annum so übel nicht; dennoch giebt es Mängel und Fehler, auf welche nur Andere aufmerksam machen können; welche auch bei der längsten und sorgfältigsten Prüfung des eigenen Werkes dem Urheber sich verbergen. Große Freude hat es mir gemacht, mich in hochwichtigen Punkten mit dem gedrängten und sachreichen Commentar des tiefgelehrten Dr. Baumgarten-Crusius, übereinstimmend zu finden. Das vortreffliche Werk dieses der Wissenschaft viel zu früh entrissenen Gelehrten kam mir zu, nachdem ich meine Arbeit schon vor Monaten völlig abgeschlossen hatte, auch bereits zwei und zwanzig Bogen abgedruckt waren. Das ist der Grund, warum ich auf diesen Commentar, der unstreitig eine wichtige Bereicherung der exegetischen Wissenschaft ist, und gewiß bald in den Händen Aller sein wird, welchen es um richtiges Verständniß des N. T. zu thun ist, keine Rücksicht nehmen konnte. Aber nur desto mehr freute ich mich der ungesuchten und unerwarteten Uebereinstimmung. Dessenungeachtet kann ich nicht alle seine Erklärungen

für wahr halten; auch scheint es mir, als habe er in den Kapp. 9—11. des Apostels Ansichten gemildert, und ihre Ecken wider den ursprünglichen Sinn abzuschleifen gesucht. Nur eine Erklärung will ich beispielshalber hier beleuchten, nämlich die Stelle 1, 20. *Τὰ γὰρ ἀόρατα — νοούμενα καθορᾶται.*

Zuerst leget B.=C. dem Worte *ποιήμασι* die Bedeutung bei, nach welcher es nicht wie *κτίσις* alles Geschaffene überhaupt, sondern im engeren „edleren" Sinne genommen werden müsse; mithin die denkenden und bevorzugten Geschöpfe bezeichne. Sodann erklärt er *ποιήμασι* für den bei passiven Verben gewöhnlichen Dativ; *ποιήμασι* sei für *ὑπὸ τῶν ποιημάτων* gesetzt. Endlich deutet er *νοούμενα* von dem bloßen Denken, oder der Betrachtung im Geiste, vom Gedanken. So bringet er denn den Sinn heraus: Seine unendlichen Eigenschaften werden vom Anbeginne an von den erschaffenen Wesen in Gedanken angeschaut. Diese Erklärung halte ich für falsch in jeder Beziehung. Zuerst nämlich ist es die entschiedenste Willkür, *ποιήματα* für eine „edlere und geistigere" Bezeichnung als *κτίσις* zu erklären. Alle drei Stellen, auf welche sich B.=C. beruft, beweisen nichts. Eph. 2, 20. stehet zwar *αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα*, aber sofort ist *κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* beigesetzt. Und Jak. 1, 18. heißt es: *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.* Hierzu vergleiche man den Ausdruck *καινὴ κτίσις* (2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15.), der jedenfalls das Geistigste ausdrückt. Auch deutet B.=C. selbst, Röm. 8, 19., *κτίσις* von der Menschheit und widerlegt dadurch seine hier aufgestellte Behauptung. Noch weniger dienen die Stellen Pred. 3, 11. 7, 13. zur Unterstützung; ja diese kann der ehrwürdige Mann nur überaus flüchtig angesehen haben. In der ersten Stelle heißt es: *Ὅπως μὴ εὕρῃ ὁ ἄνθρωπος τὸ ποίημα ὃ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους.* Daß hier *ποίημα* von der Weltregierung Gottes und ihren einzelnen Acten zu verstehen sei, springt in die Augen. Die zweite lautet bei den Alex.: *Ἴδε τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ, ὅτι τίς*

δυνήσεται κοσμῆσαι ὃν (אֵת אֲשֶׁר) ἂν θεὸς διαστρέψῃ αὐτόν. Und auch hier bedeutet ποιήματα die Acte der Vorsehung, und ὃν ist falsch gesetzt statt ὅ. Σ. Disce opera Dei, quia nemo poterit corrigere, quod ille imminuit. Zweitens heißt νοούμενα nicht blos „in Gedanken" wie B.-C. will, sondern mit dem Verstande erkannt. Drittens, und das ist gewiß nicht minder wichtig, paßt der gefundene Sinn weder in den Zusammenhang, noch in das System des Apostels. Was den Zusammenhang anbetrifft, so hatte der Apostel Vs. 19. behauptet, daß die Kenntniß Gottes in ihnen offenbar sei, weil Gott sie geoffenbart habe. Den letzten Satz will er Vs. 20. dadurch erweisen, daß er sagt, Gottes unsichtbares Wesen werde seit der Schöpfung der Welt an den Werken durch Erkenntniß geschaut. Wäre nun Vs. 20. blos von einer inneren Gottesoffenbarung die Rede, nach dem von B.-C. aufgestellten Sinne, so wäre ἐφανέρωσε nicht erklärt, sondern nur das φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς weitläuftiger beschrieben, und folglich anstatt des Beweises eine tautologische Erklärung gesetzt; ferner würde ἀπὸ κτίσεως κόσμου entweder überflüssig sein, oder es müßte „seit Erschaffung des Menschengeschlechtes" heißen, was B.-C. nicht behauptet. In der That ists auch dialektisch unmöglich; weil Gott, der unsichtbare, nicht allein durch die Menschenerschaffung, sondern auch durch die äußere Schöpfung, wie durch Erhaltung und Regierung der Welt sichtbar geworden ist, denen, die mit dem νοῦς die Welt betrachten. Endlich würde καθορᾶται in der Bedeutung mit νοούμενα zusammenfallen; während es nach der gewöhnlichen Auslegung die Geisteserkenntniß für eine (Geistes) Anschauung erklärt, was gewiß sehr passend und geistreich ist. Daß aber die Deutung von B.-C. mit dem Systeme des Apostels streite, lehren die Stellen Ap.-G. 14, 17. 17, 24. 26. 27., nach welchen der Apostel annimmt, daß Gott aus seinen Werken in der Natur und Geschichte erkannt werde. Hierbei will ich bemerken, daß in meiner Erklärung des fraglichen Verses ποιήμασι aus Versehen unerklärt geblieben ist, und daß ich in diesem Worte die

Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ausgedrückt finde. Denn auch die Weltregierung ist wie die Schöpfung und Erhaltung ein ποίημα θεοῦ; und ihre einzelnen Acte sind ποιήματα. Und in der That, diese Dreieinheit ist ein göttliches Poëm.

Sehr bedaure ich, daß die Columnentitel ausgefallen sind. Zwar wurde dieser Mangel frühzeitig von mir bemerkt, aber doch zu spät, um den Fehler zu verbessern. Den Citaten aus der Winerschen Grammatik lieget überall die vierte Auflage zum Grunde. Als die fünfte ausgegeben wurde, war der Druck schon weit vorgeschritten. Eine Abänderung in den folgenden Bogen würde nur Verwirrung hervorgebracht haben.

Wenn auch vergeblich, empfehle ich nun meine Auslegung dem Gerichte unbefangener Richter. Mit Schätzen der philologischen und historischen Erudition habe ich das Buch nicht auszustatten vermocht. Indessen möchte ich fürchten, daß in philologischer Hinsicht bei dem Briefe an die Römer des Guten im gewissen Sinne fast zu viel gethan ist. Auch ging mein Zweck mehr auf die Ideen, als die Worte des Apostels; nur läßt sich beides nicht trennen. Uebrigens hege ich die Meinung, daß eine gewisse Art der Gelehrsamkeit sogar ein Hinderniß der richtigen Auffassung werden könne. Bin ich öfterer, als mir lieb war, durch meine Ueberzeugung genöthiget worden, die Erklärung, namentlich des Gelehrten zu bestreiten, dessen Wissensreichthum und Chalkenterie (sit venia verbo!) ich ehre, ja bewundere: so muß ich freilich auf eine κρίσις ἀνίλεως um so mehr gefaßt sein, da selbst ein geistreicher, um den Römerbrief sehr verdienter Theolog mit derselben nicht verschont worden ist. Mein Ziel ist die Wahrheit gewesen, und dieses habe ich mir weder durch die Auctorität der Kirche, noch durch das Ansehn der Vorgänger verrücken lassen. Da der Apostel selbst sagt, κρίνατε ὅ φημι, und hiermit das unveräußerliche Recht des Menschengeistes anerkennt und ausspricht: so habe ich von diesem Rechte Gebrauch gemacht, und die Sätze des Apostels der Beurtheilung nach den Principien des Evangeliums

unterworfen. Ich hänge mit Herz und Geist an der protestantischen Kirche; aber nicht deshalb, weil sie eine bestimmte Summe von Glaubensformeln ausgeprägt und als Marktmünze unter ihren Mitgliedern in Umlauf gesetzt hat; sondern deshalb, weil sie jede Tradition verwirft, in der Schrift frei zu forschen gebietet, keine Auctorität anerkennt, als Christus und sein Wort, und auf das Vertrauen gegründet ist, daß die Wahrheit eine Macht Gottes sei, an der alle Sturmfluten des Zweifels, des Unglaubens und des Zeitgeistes sich brechen müssen. Ist auch nach den Zeichen der Zeit wenig Hoffnung vorhanden, daß das pneumatische Christenthum ach! auch nur irgendwo zur Herrschaft gelangen werde: doch soll wenigstens das Bestreben nie aufhören, es an den Tag zu bringen; weil ohne dieses der religiöse Geist verdumpfen, und das Werk Christi noch weniger Frucht bringen würde, als es ohnehin der Fall ist. Die Vertheidiger des fixirten Buchstabens besitzen gewiß *ζῆλον θεοῦ*, aber eben so gewiß *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*. Denn sie haben weder den rechten Christus, noch den ächten Paulus. All' unser Wissen und Weissagen ist Stückwerk, bekennet der erleuchtete Apostel. Mit ihm erhebet der Christ freudig den Glaubensblick dahin, wo das Stückwerk aufhöret, und wir nicht mehr durch den Spiegel im dunkelen Worte schauen werden! Maranatha!

Leipzig, am 14. September 1844.

Der Verfasser.

Einleitung.

(Skizzen).

I. Allgemeines.

1. Judenchristenthum.

Die erste Christengemeinde bestand aus Judenchristen in materialem Sinne des Wortes; das heißt, sie verband den Glauben an Jesus, als den Messias, mit dem vollständigen Judenthume. Zu diesem Systeme bekannten sich alle Apostel, die auch von den zu Tausenden nichts forderten, als den Glauben an Jesus, den Messias. (Ap.-G. 2, 38.) Deshalb wurden auch die Christen Juden genannt. Ap.-G. 10, 28.*) 18, 2. 24. 22, 13. Gal. 2, 13. 14. Jak. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Vgl. Suet. Claud. 25. Judaeos, Christo impulsore tumultuantes, urbe expulit. Ihre Lehre war also, (1.) jüdisches Gesetz im ganzen Umfange; Ap.-G. 11, 1—3. 15, 1. 5. 21, 21. (2.) Particularismus; d. h. nur durch die vollständige Beobachtung des Gesetzes ist das messianische Heil zu erlangen. Ap.-G. 10,28. 21,21. (3.) Jüdischer Messiasglaube, d. h. der Glaube, daß der Messias ein irdisches Reich für die Judenchristen aufrichten werde. Ap.-G. 1, 6.**) 3, 21. Das Urchristenthum der Gemeinde zu Jerusalem

---

*) Es erregt billig Verwunderung, daß der Apostelfürst, der den Befehl *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* erhalten hatte, auch nach der Ausgießung des h. Geistes sich so naiv jüdisch äußern konnte: *Ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι καὶ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ.*

**) Daß die Apostel sogar nach der Auferstehung Jesu die Frage vorlegen konnten, *εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τῷ Ἰσραήλ?* beweiset ihren jüdischen Messiasglauben, den auch das Kreuz, ja selbst die 40tägige Belehrung des Auferstandenen nicht hatte erschüttern können.

unterschied sich näher von dem Judenthume nur durch den Satz, daß Jesus von Nazareth der Messias sei, welcher einst wiederkommen werde, um das Reich in Israel aufzurichten und die prophetischen Weissagungen im jüdischen Sinne zu erfüllen. (Ap.-G. 1, 6. 3, 21.) Daß Petrus den Kornelius, der gewiß ein Proselyt war, taufte, geschah nicht aus freier, christlicher Ueberzeugung, sondern durch den Zwang einer besonderen, ganz speciellen, nur für diesen Fall berechneten Vision. (Ap.-G. 10, 9ff.) Deutlich zeigt sein Benehmen in Antiochien, wo er anfangs mit den Heidenchristen Umgang pflog, aber sich zurückzog, als Abgesandte von Jakobus kamen, wie jüdisch seine Ueberzeugung und wie abhängig von der jüdischen Christenpartei in Jerusalem er war. Die Taufe des Kornelius war eine isolirte, nicht in der evangelischen *γνῶσις* des Petrus begründete Handlung. Der stärkste, unleugbarste und merkwürdigste Beweis, daß die Christen in Jerusalem Juden waren, giebt die Person des Jakobus minor, der bei den Christen in dem höchsten Ansehn stand. Ap.-G. 15, 13 ff. 21, 18. Gal. 1, 19. 2, 9. Denn dieser war bis an seinen Tod ein vollkommner, ja sehr strenger, fast fanatischer Jude, weshalb es eine psychologische Unmöglichkeit ist, daß der Brief Jakobi von ihm geschrieben sei. Denn obgleich derselbe dem Paulinischen Evangelium entgegengesetzt, und der Evangelientradition, wie sie im Matth. sich ausspricht, conform ist: doch ist der Geist des Briefes ein ganz anderer, als der des Jakobus, nach der Schilderung des Hegesippus und Clemens. Es athmet der Brief einen merklich vom jüdischen Zelos gereinigten Geist; von den Ritualgesetzen ist keine Spur, doch desto mehr Gewicht dem Moralgesetze und desto weniger dem Glauben beigelegt. Nach Clemens bei Euseb. K.-G. 2, 1. führte er den Beinamen *Ἰοῦστος*. Dieser Beiname kann nichts anzeigen, als einen vollkommenen Juden; denn das bedeutet das Wort צַדִּיק Im grellsten Lichte erscheinet er als solcher nach der Erzählung des Hegesippus bei Euseb. (K.-G. 2, 23.) *Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν Ἀποστόλων, ὁ ἀδελφὸς τοῦ κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μεχρὶ καὶ ἡμῶν. Ἐπεὶ πολλοὶ Ἰάκωβοι ἐκαλοῦντο. Οὗτος δὲ ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ἅγιος ἦν. Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν· ξυρὸν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ οὐκ ἀνέβη· ἔλαιον οὐκ ἠλείψατο καὶ βαλανείῳ οὐκ ἐχρήσατο. Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι· οὐδὲ γὰρ ἐρεοῦν ἐφόρει ἀλλὰ σινδόνας, καὶ μόνος εἰσήρχετο εἰς τὸν ναόν. Ηὑρίσκετό τε κείμενος ἐπὶ τοῖς γόνασι, καὶ αἰτούμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ ἄφεσιν· ὡς ἀπεσκληκέναι τὰ γόνατα αὐτοῦ δίκην καμήλου, διὰ τὸ ἀεὶ κάμπτειν ἐπὶ γόνυ προσκυνοῦντα τῷ θεῷ, καὶ αἰτεῖσθαι ἄφεσιν τῷ λαῷ. Διά γέ τοι τὴν ὑπερβολὴν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐκαλεῖτο Δίκαιος καὶ Ὠβλίας· ὅ ἐστιν ἑλληνιστί περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη, ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ. Τινὲς οὖν τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων τῶν ἐν τῷ λαῷ, τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμα-*

σιν, ἐπυνθάνοντο αὐτοῦ, τίς ἡ θύρα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἔλεγε τοῦτον εἶναι τὸν σωτῆρα, ἐξ ᾧ τινὲς ἐπίστευσαν, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός. Αἱ δὲ αἱρέσεις αἱ προειρημέναι οὐκ ἐπίστευον οὔτε ἀνάστασιν, οὔτε ἐρχόμενον ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Ὅσοι δὲ καὶ ἐπίστευσαν διὰ Ἰάκωβον. Πολλῶν οὖν καὶ τῶν ἀρχόντων πιστευόντων, ἦν θόρυβος τῶν Ἰουδαίων καὶ γραμματέων καὶ φαρισαίων λεγόντων, ὅτι κινδυνεύει πᾶς ὁ λαὸς Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν προςδοκᾷν. Diese Erzählung ist für uns zur Bestimmung des Charakteristischen in dem Geiste der Urgemeinde überaus wichtig. Ihre Richtigkeit und Wahrheit wird hier freilich vorausgesetzt; doch würde das Resultat wenig anders sein, wenn sie auch nur zur Hälfte wahr wäre. Zuerst erhellet, daß Jakobus ein Jude war und blieb, trotz des Glaubens an Jesus, den Christ. Zweitens, daß um Christ zu werden, für Juden eben nichts weiter erfordert würde, als dieser Glaube. Drittens, daß die Urgemeinde mit den Juden im besten Vernehmen stand, und höchstens als eine der mehreren Sekten, die alle tolerirt wurden und Juden waren und blieben, angesehen wurde. Und dieses Bild entspricht vollkommen dem Bilde der Urgemeinde in der Apostelgeschichte. Zwar wurden die an Jesus, den Messias, gläubig Gewordenen verfolgt: aber nur von dem Hohenrathe, der Jesum hatte kreuzigen lassen, und nur wegen dieses den damaligen Machthabern verhaßten Namens. Vgl. Ap.-G. 4, 17. 18. Παρήγγειλαν αὐτοῖς τὸ καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ. 5, 28. 40. 6, 14. Vgl. 26, 9. Ἐγὼ μὲν οὖν ἔδοξα ἐμαυτῷ πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι. Deshalb also wurde Stephanus gesteiniget, Jakobus der Zebedäide durch Herodes enthauptet, und Petrus ins Gefängniß geworfen, weil sie Jesum von Nazareth, den Gekreuzigten, als Messias verkündigten. Dadurch beschimpften sie Volk und Religion; und widersprachen dem höchsten Gerichte, das Jesum an das Kreuz hatte schlagen lassen. Daß sich später dieses gespannte Verhältniß ausglich, gehet nicht blos daraus hervor, daß Jakobus und die Christengemeinde unangefochten blieb, als wider Paulus der Sturm sich erhob; sondern insbesondere zeuget dafür der Umstand, daß Tertullus, der Anwalt der den Apostel Paulus verfolgenden Juden und öffentliche Ankläger, den Paulus πρωτοστάτην τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως nennet (Ap.-G. 24, 5.). Hieraus siehet man, daß die Juden nicht das jerusalemische Christenthum des Jakobus, sondern das paulinische für feindselig hielten, und deshalb seine Anhänger mit einem Schimpfnamen (Ναζωραῖοι) belegten. In vollstem Sinne also waren die ersten Christen Juden, und Christen nur im beschränktesten Sinne; weshalb sie später, nachdem die katholische Kirche aus der Verbindung des Judaismus und Paulinismus sich gebildet hatte, als Nazarener zur Sekte, und als Ebioniten zu Häretikern wurden und in der Geschichte verschwanden. Da uns aus diesen Zeiten

kein einziges schriftliches Denkmal übrig ist (denn alle Evangelien sind später als die letzten Briefe des Paulus): so läßt sich freilich nicht vollkommen erklären, wie es geschehen sei, daß die erste Apostelgemeinde so ganz jüdisch war und blieb. Doch enthält das Evangelium des Matthäus, das älteste von allen, einige bedeutsame Spuren. In Bezug auf das Gesetz sagt Christus, 5, 17—28. *Μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. Ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται. Ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων, καὶ διδάξῃ οὕτω τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.* Ferner findet sich der allerdings befremdende Ausspruch 23, 2. 3.: *Ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι. Πάντα οὖν ὅσα ἂν εἴπωσιν ὑμῖν τηρεῖν, τηρεῖτε καὶ ποιεῖτε· κατὰ δὲ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσι γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσι.* Selbst das ganze Ritualgesetz scheint bestätiget zu werden durch den Ausspruch (Matth. 23, 23.): *Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταί! ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον· καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν, καὶ τὸν ἔλεον καὶ τὴν πίστιν. Ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι.* Vgl. Luk. 11, 42. Was den Partikularismus anbetrifft, so finden sich davon nur in diesem Evangelium Spuren; in den übrigen sind sie verwischt. 10, 5. 6. *Εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* 15, 24. *Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* Von dem jüdischen Messiasglauben ist die deutlichste Spur, Matth. 19, 28.*) *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι, ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθίσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.* Doch ist hierher auch zu ziehen Matth. 20, 20 ff. Mark. 10, 35 ff. Luk. 14, 15. 19, 11. 21, 31. 24, 21. Die Folgerungen hieraus werden für den Unbefangenen sich von selbst ergeben.

---

*) Daß die *παλιγγενεσία* nicht das jenseitige Reich Christi bedeute, halte ich für entschieden. Denn ausdrücklich wird Vs. 29. *ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει*, als etwas besonderes erwähnt. Noch deutlicher zeuget dafür die Art, wie Markus 10, 29. 30.) und Lukas (18, 29. 30.) die Worte Jesu wiedergeben. Von der Verheißung des Thronens und Richtens in der Palingenesie wissen sie nichts; dafür unterscheiden sie nachdrücklich einen Lohn *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ*, und die *ζωὴ αἰώνιος ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ*. Diese ist kein Lohn wie jenes (*λήψεται*). Die Palingenesie ist also nichts anderes, als die *ἀποκατάστασις* (Ap.-G. 1, 6.) die *λύτρωσις τοῦ Ἰσραήλ* (Luk. 24, 21. 1, 68.); kurz das Reich Davids (1, 32.).

2. Evangelium Pauli. (Röm. 2, 16. 16, 25. Gal. 1, 11. 1 Theff. 1, 5.)

Saulus, der pharisäische Zögling, von dem heftigsten jüdischen ζῆλος beseelt (Ap.=G. 22, 3. Gal. 1, 14.), konnte die Judenchristen aus keiner anderen Ursache hassen, als weil ihm der gekreuzigte Jesus, als Messias, ein σκάνδαλον war (1 Kor. 1, 23.), um so mehr, da er ihn κατὰ σάρκα gekannt hatte (2 Kor. 5, 16. 1 Kor. 9, 1.). Er wüthete daher gegen Jesus (Ap.=G. 26, 9.), indem er dessen Bekenner verfolgte. Als er nun voll leidenschaftlichen Ingrimmes, Mord und Rache schnaubend wider Jesum, nach Damaskus ausgezogen war, wird ihm plötzlich Jesus, den er verfolgt, als eine himmlische Erscheinung (οὐράνιος ὀπτασία) innerlich Gal. 2, 16. Vgl. Ap.=G. 22, 7—9., und äußerlich, Ap.=G. 22, 6. 1 Kor. 15, 8. geoffenbart. Also lebt der Gekreuzigte (Ap.=G. 25, 19.) und zwar als ein Himmlischer, folglich als Sohn Gottes. (2 Kor. 13, 4. Röm. 1, 4.) Das schmettert den heftig aufgeregten Jüngling oder Mann zu Boden; er erkennt, daß er wider die Wahrheit und die Macht Gottes angehet; der Glaube tritt in sein Inneres mit himmlischer Macht ein. Damit schwindet für ihn das jüdische Gesetz, das ihn wider Jesum zu wüthen verleitete (Gal. 2 19. 1, 13. 14.), und der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen wird für ihn der Mittelpunkt seines sittlich=religiösen Lebens; sein Evangelium. Tod und Auferstehung Jesu sind nun die Angelpunkte der objectiven Paulinischen Lehre; Glaube ist das subjective Princip. Vgl. über jenes, Ap.=G. 17, 3. 18. 26, 23. Röm. 4, 25. 6, 4. 10. 8, 34. 10, 9. 2 Kor. 5, 15. Folglich vermittelt der Glaube an Jesu Tod und Auferstehung Sündenvergebung und Heil oder Leben. Nicht durch das Gesetz und seine Werke kann man beides erlangen, denn das Gesetz ist wider Christus, sondern nur durch den Glauben. Das ist die δικαιοσύνη ἐκ τοῦ θεοῦ διὰ πίστεως εἰς πίστιν. Wer Christum haben will, muß an den Tod und die Auferstehung glauben, ohne diesen bleibt er von der Gnade Gottes in Christo oder von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως ausgeschlossen. Röm. 10, 3—11. So hat sich nun das Evangelium, welches Paulus εὐαγγέλιόν μου nennet, mit einem Schlage gebildet. Es lehrt nicht Gesetz, sondern Glauben; nicht Particularismus, sondern Universalismus, weil der Zaun, das jüdische Gesetz, abgethan und Christus als Erhöheter Weltheiland geworden ist (Eph. 2, 14. 15.); nicht einen jüdischen Messias mit jüdischem Gottesreiche ergreift der Glaube an den Gekreuzigten und Auferstandenen, sondern den Sohn Gottes, als Herrn in einem idealen, sittlich=religiösen Himmelreiche. Kol. 1, 13. 14. Da Paulus zu seiner Erkenntniß Christi nicht durch Tradition, sondern durch unmittelbare Offenbarung gekommen war:

so behauptet er, daß er nicht von Menschen, sondern von Gott sein Evangelium empfangen habe (Gal. 1, 1. 12. 15.), und daraus erklärt es sich, daß Paulus in keinem seiner Briefe irgend einen Satz aus dem Leben oder der Lehre Jesu erweiset, ja Ap.-G. 20, 35. nur beiläufig ein Wort Christi aus der παράδοσις ἄγραφος anführt. Aber sowohl dieses, als seine Lehre vom Glauben im Gegensatze zu dem Judengesetze verwickelte ihn in den heftigsten Kampf nicht blos mit Juden, sondern auch mit den Judenchristen und Judenaposteln*); und beides unterschied sein Evangelium von der ganzen bisherigen apostolischen Form des Evangeliums, als deren Repräsentant Petrus betrachtet wurde, und von der Paulus nach 2 Kor. 5, 16. ausdrücklich nichts wissen wollte, unstreitig weil sie zu genau mit dem Judenthume zusammenhing. Paulinische Gemeinden im strengen Sinne hat es wohl nicht gegeben, weil das System des Paulus zu ideell ist, so daß er vielleicht nicht einmal einen völlig würdigen Schüler und Geistesgenossen hatte, weshalb es sich auch nicht in der späteren Kirche rein hat erhalten können. Die paulinischen Gemeinden neigten sich entweder zum Hellenismus, wie die korinthische, oder zum Judenthum, wie die galatische. Das mußte um so leichter geschehen, weil sie keine Verfassung hatten. Denn die Verfassung bildete sich bei den Judenchristen; und dadurch hat dieses System hauptsächlich über den reinen Paulinismus gesiegt. Daß Paulus, unbekümmert um die gesetzmäßige Einrichtung der Gemeinden, um Constituirung einer Hierarchie gewesen sei, beweisen die ächten Briefe. Dagegen zeugen nicht Ap.-G. 20, 17., und die Pastoralbriefe; denn beide Zeugnisse gehören einer späteren Zeit an. Und die Anordnungen in der Kor. Gemeinde sind nicht hierarchischer Art. Der Paulinismus ist in Marcion und den Marcioniten häretisch geworden; nur theilweise drang er in die katholische Kirche ein, und milderte zugleich mit dem Johannismus den Judaismus der Kirche. Aus der Verbindung des Petrus, Paulus und Johannes ist die katholische Kirche hervorgegangen. Denn Petrus vertritt die traditionelle gesetzlich rituale und hierarchische, Paulus die dialektisch-dogmatische ethisch-ascetische, Johannes die speculativ-mystische und ethisch freie Richtung. Daher erkennet **Greg. Nyss.** in seiner Rede in **S. Theod.** diese drei als Kirchenstifter an. In Beziehung auf Johannes, (oder wer der Verfasser seiner Schriften ist) der von Petrus und Paulus differirt, ist zu bemerken, daß Johannes die Tradition durch die speculative Idee vergeistiget hat. Nach

*) Wie heftig dieser Kampf war, beweiset der zweite Brief an die Korinther, der Brief an die Galater, insbesondere auch die Briefe an die Eph. und Kol. Doch hat er sich nirgends erbitterter ausgedrückt, als in unserem Briefe Kap. 16, 17—20. Auch dieser Umstand zeigt, daß er an eine judenchristliche Gemeinde schreibt.

ihm ist in Christo die Wahrheit und Gnade, Licht und Leben, kurz der Logos Fleisch geworden. Diese sichtbare Erscheinung des Göttlichen kann und muß geschaut werden. Joh. 1, 14. Ἐθεασάμεθα. Vgl. 1 Joh. 1, 1. und mittelst dieses Schauens empfängt man die χάρις, oder Liebe, Vs. 16. So ist Johannes mystisch; weil Schauen und Fühlen in der Religion das allgemeine Element der Mystik sind. Als Ideolog oder speculativer Theolog aber, der die Incarnation des ewigen Logos in der Zeit lehret, ist er zugleich der Vater des Gnosticismus als Häresis. Auf diese Weise sind alle drei Auffassungen Christi entweder durch Beharren bei den Uranfängen, oder durch falsche Entwickelung häretisch geworden.

So hat sich schon im Ur der Kirche auch in den Seelen der Apostel Christus auf verschiedene Weise abgespiegelt. Aber als reiner Himmelsstrahl der Wahrheit und Gnade doch nur in denen, welche Christum ohne jüdische Befangenheit, nicht ausschließlich dem Fleische nach, sondern nach der Idee, als Weltversöhner, wie Paulus (2 Kor. 5, 21.), oder als Licht und Leben, wie Johannes, (Joh. 1, 4. 1 Joh. 1, 1. 2.) auffaßten. Diejenigen, welche jüdische Gesetzlichkeit, strenge Verfassung, und wörtliche Tradition mit dem Christenthume verbanden, blieben auf der niedrigsten Stufe des christlichen Geistes stehen, der nur eine kurze Zeit unbedingt geherrscht und Paulus bekämpft hat. Allerdings wird es in der Kirche, selbst in der protestantischen, nie an Judenchristen fehlen, welche, ganz gegen das Wesen des Protestantismus, Tradition, Ritus und Hierarchie mit Kirchenzucht haben wollen. Denn allerdings der Begriff der Kirche fordert Tradition und zwar in der Lehre, im Ritus und in der Hierarchie. In sofern ist dieser Begriff in der griechischen und römischen, und theilweise in der anglikanischen und in der Brüderkirche realisirt. Luther hat durch die Idee der unsichtbaren Kirche, durch die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben und durch das Recht der freien Forschung den judenchristlichen Begriff der Kirche aufgehoben. Daher die erfolglosen Versuche, das zu gewinnen, was dem Princip des Protestantismus widerstreitet. Der Begriff ist durch die Entwickelung des protestantischen Princips wesentlich verändert worden; Freiheit und Hierarchie, Forschung und Tradition sind Gegensätze. Aber jenes ist naturgemäßer und evangelischer als dieses Judenthum. Wie es aber neben den Judenchristen nie an Geistesfreien, Paulinern und Johanneern gefehlt hat: so wird es auch in Zukunft sein; die Gemeinde derer wird nicht aufhören, welche den tiefen Ausspruch des Apostels (2 Kor. 3, 17.) fest hält: Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου ἐλευθερία. Aber freilich, zu dieser Freiheit des Geistes scheinet nur die Minderzahl befähiget zu sein! Daher giebt es auch unter den Protestanten eine große Menge, welche ihren Grundsätzen nach vollkom-

men der statutarisch-hierarchischen Kirche angehört, die wenigstens nicht Paulus und Johannes gestiftet haben, sondern Jakobus und Petrus.

B. Specielles.

1. Die Gemeinde zu Rom.

Der Ursprung der römischen Gemeinde ist unbekannt und durch keine Conjectur zu ermitteln. Daß sie ansehnlich gewesen sein müsse, gehet daraus hervor, daß ihr Paulus ein so langes, inhaltreiches Sendschreiben gewidmet hat, und im letzten Kapitel sehr viele, ja mehr Personen als in irgend einem anderen Briefe grüßet. Auffallend ist es, daß Ap.-G. 28, 14. 15. zwar Brüder erwähnt werden, welche dem Paulus nach Forum Appii und Tres tabernae entgegen kommen; daß aber die Vorsteher (*οἱ πρῶτοι*) der Juden, die er zu sich in die Herberge berufen läßt, nach Vs. 21. 22. weder von Paulus etwas gehört haben, noch auch eine Christengemeinde in Rom zu kennen scheinen, weil sie von Paulus belehrt sein wollen, da sie von den Christen nur das wissen, daß ihr überall widersprochen wird: *περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστόν ἐστιν ἡμῖν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται.* Dieß ist aber nur einer der an Zahl nicht geringen Beweise, daß der Verfasser der Apostelgeschichte kein Begleiter des Paulus gewesen sein kann. Denn als solcher würde er genauere Kenntniß von den Briefen des Paulus gehabt, und weder ihnen widersprochen, noch so viele Ereignisse nicht erwähnt haben, von welchen Paulus in seinen Briefen spricht. Ja, er würde sich nicht selbst widersprochen haben. Denn als Widerspruch erscheint mir die Erzählung von der Reise Pauli zum Apostelconvent, und die Aeußerung des Jakobus (21, 25.) *Περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν, κρίναντες μηδὲν τοιοῦτον τηρεῖν αὐτοὺς, εἰ μὴ φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ τὸ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.* Indem Jakobus dem Paulus Nachricht giebt von dem Beschlusse des Apostelconvents, muß er offenbar voraussetzen, daß der Apostel von demselben nichts weiß; folglich kann er auch nicht demselben beigewohnt haben. Und das letztere erhält die größte Wahrscheinlichkeit dadurch, daß Paulus in seinen Briefen nichts davon erwähnt, selbst in der Stelle nicht, wo er nach der Meinnng der Meisten von jener Reise ausführlich spricht, Gal. 2, 1—10. ja solche Umstände erwähnt, wie z. B. das Verhalten in Beziehung auf Titus, von denen die Apostelgeschichte nichts weiß. Das scheinet ein klarer Beweis zu sein, daß der Verfasser der Apostel-

geschichte dem Paulus weit ferner stand, als es den Anschein hat*); daß er die Nachrichten Anderer zusammentrug, die mehr oder minder zuverlässig, jedoch keineswegs Erdichtungen, sondern nur theils nicht vollständig, theils auch mit Ungenauigkeiten und Irrthümern vermischt sind. Eine Scheidung ist freilich jetzt nicht möglich; jedenfalls aber ist es eine Erinnerung daran, daß das Historische von dem Rationellen zu trennen, und jenes nicht über seinen Werth auf dem Glaubensgebiete zu tariren ist. Ein Begleiter des Apostels mußte den Brief an die Römer kennen; und kannte er ihn, so mußte er andere Nachrichten von der Gemeinde zu Rom geben, als er gegeben hat. Denn die Authenticität des Römerbriefes, die heller als der Mittag ist, kann von dem Zwielichte der Apostelgeschichte nicht verdunkelt werden.

Die römische Gemeinde bestand der Mehrzahl nach aus Judenchristen. Dieses gehet aus dem Inhalte und dem Zwecke des ganzen Schreibens, wie aus einzelnen Stellen hervor. Denn das Hauptthema des Briefes, daß der Glaube nicht das Gesetz in den Gnadenstand versetze (*δικαιοσύνην θεοῦ* verschaffe), kann nur als Darlegung des paulinischen Evangeliums angesehen werden; aber die durchaus rabbinische jüdisch-theologische Art und Weise der Entwickelung und Beweisführung, besonders Kapitel 4. 5. 9—11., beweisen auf das deutlichste, daß die Leser des Briefes Judenchristen, d. h. Christen mit vollem Judenthum waren. Die römischen Christen theilten also die Ueberzeugung aller damaligen Christen, ja aller Apostel. Denn Paulus war der erste, der das Evangelium vom Judenthume losriß. Da nun Paulus die Gemeinde nicht gestiftet hatte, so mußte sie eine judenchristliche sein, an die sich jedoch Proselyten angeschlossen hatten, denen die Juden selbst nicht das ganze Gesetz auflegten. Dieses bestätigen auch einzelne Stellen des Briefes. Er nennet die Christen zu Rom nicht *Ῥωμαίους*, wie es gewiß der Fall gewesen sein würde, wenn die Mehrzahl Heidenchristen waren, sondern *ὄντες ἐν Ῥώμῃ* 1, 7. 15. Ferner erklärt er Vs. 15., daß er denen in Rom Seienden das Evangelium verkündigen wolle (Vs. 15. *Οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι*).

*) Doch war er gewiß ein Pauliner, weil das Lehrsystem Pauli in seinen wesentlichen Punkten nach der Ap.-G. mit dem in den Briefen vollkommen zusammenstimmt. Auch der Verfasser des dritten Evangeliums war ein Pauliner. Denn 24, 46. 47. *Ὅτι οὕτω γέγραπται καὶ οὕτως ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενον ἀπὸ Ἱερουσαλήμ*, ist das Paulinische Evangelium Christo selbst in den Mund gelegt. Tod und Auferstehung ist der objective Grund; Vergebung der Sünde und Besserung, versteht sich mittelst des Glaubens, ist die Wirkung; und der Universalismus ist in *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* enthalten.

Dieses konnte er nur dann sagen, wenn die Christen in Rom zugleich Juden waren; weil er allerdings ein von dem juden-christlichen wesentlich verschiedenes Evangelium hatte, das eben die Judenchristen für falsch erklärten und bestritten, und weshalb sie ihn πλάνος (2 Kor. 6, 8.) und πανοῦργος (12, 16.), er aber sie ψευδαδελφούς (2 Kor. 11, 26.) und ihre Lehrer ψευδαποστόλους, ἐργάτας δολίους, die sich wie der Satan in einen Engel des Lichtes, so sie sich in Apostel Christi verstellen (2 Kor. 11, 13. 14.) nennet. In der That, das Verhältniß des Paulus zu der Urgemeinde und ihren Säulen war ein sehr gespanntes, wie Gal. 2, 12—14. auf das klarste beweiset. Wir lesen auch nicht, Ap.-G. 21. 22., daß die Christengemeinde zu Jerusalem nur das mindeste that, um Paulus zu retten. Wie ganz anders verhielt sie sich gegen Petrus, als dieser in das Gefängniß geworfen war, Ap.-G. 12, 5. Ja fast alle Noth erwuchs dem Apostel aus dem Juden- und Judenchristenthume. Man lese nur Phil. 1, 15—17. 3, 17. 18. Gal. 6, 12. 13. und so viele andere polemische Stellen.

Ferner beweiset die allgemeine Anrede 2, 1. ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων, wodurch die blinden Anhänger des Gesetzes bezeichnet, und also die Judenchristen mitgetroffen werden, daß die Mehrzahl in der römischen Gemeinde aus solchen bestand, denen dieses gesagt wurde. Denn das Gesetz galt den Judenchristen eben so viel als den Juden; sie wurden daher mit den Juden als Eins angesehen. Suet. Claud. 25.

Völlig entscheidend ist die Stelle 7, 1. Ἢ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοί, γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ. So konnten weder Heidenchristen, noch Proselyten, sondern nur Judenchristen bezeichnet werden. Alle Ausflüchte helfen nichts. Denn mit ἀδελφοί redet er die ganze Gemeinde an; und γινώσκοντες τὸν νόμον bezeichnet sie deutlich genug als Juden.

Endlich die Asketen Kap. 14. waren jedenfalls Judenchristen, die nur weit strengere Askese als alle übrigen Juden übten. Vgl. Matth. 11, 18. (Luk. 7, 33.) wo es vom Johannes d. T. heißt: Ἦλθε γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων. Dagegen von Christus Vs. 19. (34.) ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων. Doch war Johannes eben so wohl Jude als Christus. Die δυνατοί brauchen daher nicht Heidenchristen zu sein, sondern nur gewöhnliche Judenchristen; d. h. nicht blos solche, welche von Geburt Juden waren, sondern auch Gesetzliche (νομικοί). Hierauf deutet der Umstand hin, daß Paulus sich selbst zu den Starken rechnet (15, 1. ἡμεῖς οἱ δυνατοί), da er doch kein Heidenchrist war. Wenigstens also darf man aus den δυνατοῖς nicht Heidenchristen machen wollen.

Was den Ausdruck 1, 5. ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν betrifft, so bezeichnet er alle Völker, auch die Juden. Vgl. Matth. 28, 19.

Und wenn es Vs. 13. heißt, *ἵνα τινὰ καρπὸν ἔχω ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*, so betrachtet Paulus seine Leser als Eingeborne in Rom, als Römer, weshalb er *λοιπὰ ἔθνη* ihnen entgegengesetzt, wie Vs. 14. unter den *βαρβάροις* die Römer, also auch die römischen Christen subsumirt sind. Denn Paulus will seinen Weltapostelberuf darstellen (vgl. Ap.-G. 26, 20.), welcher Juden und Heiden umfaßt. Vom heidnischen Standpunkte aus zerfiel das Menschengeschlecht in *Ἕλληνας* und *βαρβάρους;* vom jüdischen, in *Ἰουδαίους* und *Ἕλληνας*. Der Apostel versetzt sich Vs. 13. auf den heidnischen, wie auch die Eintheilung *σοφοί* und *ἀνόητοι* zeigt. Denn unter *σοφοῖς* sind gewiß *Ἕλληνες* zu verstehen, die mit Zustimmung der Barbaren die Weisheit, als ihren Erwerb in Anspruch nahmen. Cic. Or. pro Flacco C. 26. §. 62.

2. Zeit und Ort der Abfassung.

Der Apostel schrieb aus Korinth (16, 1. 23. 15, 25. 26. 31. Vgl. Ap.-G. 19, 1—3. 20, 21. 22. 1 Kor. 1, 14.), wohin er zum zweitenmale (Ap.-G. 20, 2. 3.) gekommen war, zu der Zeit, als er mit der in Macedonien und Achaja gesammelten Beisteuer nach Jerusalem abzureisen im Begriffe stand (58 oder 59. n. Chr.), indem er die Abreise einer Diakonissin zu Kenchreä, Namens Phöbe, welche nach Rom sich begab, zur Absendung dieses Schreibens benutzte (16, 1.).

3. Inhalt.

Nach dem inhaltschweren Gruße 1, 1—8. und nach der Auseinandersetzung der ihn zum Schreiben bestimmenden persönlichen Umstände (Vs. 9—15.) stellt er Vs. 16. 17. das Thema seines Lehrbriefes auf, nämlich dieses: für Juden und Heiden ist nur der Glaube das Rettungsmittel, d. h. das Mittel, Vergebung der Sünde und Heil zu erlangen, oder mit anderen Worten, der objective Christus, also die Wahrheit und Gnade, muß mittelst des Glaubens subjectiv, in das Innere verpflanzt werden; dadurch erlangt der Mensch die Gerechtigkeit, die Gott schenket, wird er in den Gnadenstand versetzt, in welchem er das Heil oder Leben im Diesseit und Jenseit empfängt. Mit dem bloßen actus forensis ists nichts bei Gott. Da dieser Satz voraussetzt, daß beide, Juden und Heiden Sünder sind, so erweiset er dieß 1, 18—32. zuerst von den Heiden; hierauf, 2, 1. bis 3, 31. in Beziehung auf die Juden. Kap. 4. führt er zum Nutz und Frommen der Juden den Beweis, daß der Glaube schon im A. T. das eigentliche Gnadenmittel gewesen sei. Nun schildert er die Glaubensfrucht, und zwar Kap. 5. in Beziehung auf die Seligkeit im Diesseit

und Jenseit. Kap. 6. — Kap. 8, 17. in Beziehung auf die Heiligung; und Kap. 8, 18. bis Ende, nochmals in Rücksicht der gewiß im Jenseit zu hoffenden Herrlichkeit. So ist nun sein Satz nach allen Seiten hin erwiesen, und er konnte die Abhandlung endigen. Da aber bisher nur in abstracto das Verhältniß des Gesetzes und des Glaubens dargestellt war: so erklärt er sich nun ausführlich in drei Kapiteln 9. 10. 11. über dieses Verhältniß in concreto, oder der Juden zum Evangelium, dem er auch einige Bemerkungen über das Verhältniß der Heiden zu den ungläubigen Juden anfügt. Er endet mit dem Resultate, daß Gott das Heil Aller bezwecke, und fühlt sich dadurch zu einer erhabenen Doxologie Gottes begeistert. In den Kapp. 12. 13. folgen sittliche Ermahnungen in keiner bestimmten Ordnung; wenigstens beginnt und schließt er mit allgemeinen Vorschriften; die speciellen stehen in der Mitte. In Kap. 14 — 15, 13. giebt er Regeln, wie sich die freieren Christen und die ängstlichen Asketen gegen einander verhalten sollen. Insbesondere ermahnt er jene, daß sie die Schwachen, die letzteren mit Schonung tragen sollen. Den Schluß 15, 13 — 33. bilden Nachrichten von seinem Wirken und seinen Entwürfen und Wünschen. Das letzte Kap. (16.) enthält Grüße. Angehängt ist eine unächte Doxologie.

4. Zweck.

Nach dem Inhalte muß der Zweck bestimmt werden. Aber Form und Materie des Briefes lassen nichts anderes zu, als daß der Apostel durch dieses Schreiben, seiner Lehre und Person Eingang bei den römischen Christen verschaffen wollte. Sie waren der Mehrzahl nach Judenchristen, darum mußte er ihnen sein Evangelium nach seinem Inhalte, Werthe und Gründen ausführlich darlegen, damit er, wenn er selbst käme, nicht auf heftige oder hartnäckige Widersacher stieße. Daher ist die große Ausführlichkeit der Darstellung, wie die außerordentliche Sorgfalt in der Beweisführung, die noch überdieß durchaus jüdisch ist, abzuleiten. Dabei sucht er aber alles zu vermeiden, was die Juden wider seine Person aufbringen oder reizen konnte. Wie kräftig und energisch auch die Sprache ist, die er redet: doch ist sie auch überaus gewinnend und besänftigend, man könnte sagen, einschmeichelnd. Man lese und erwäge nur unbefangen 1, 9 — 15., namentlich auch das *συμπαρακληθῆναι διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως*, Vs. 12. In diesem Ausdrucke liegt eine Fülle von Herzlichkeit, vgl. mit 9, 11. Daher schonet er sie 2, 1., wo er die jüdische Lasterhaftigkeit zu schildern beginnt, dadurch, daß er sie nur verblümt bezeichnet, indem er *πᾶς ὁ κρίνων* sagt; ferner rühmt er ihren Glauben, 1, 8., und spendet ihnen als christlicher Gemeinde das

größte Lob 15, 14., daß sie nämlich seien μεστοὶ ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν. Ferner hebt er hervor die theokratischen Vorzüge der Juden, 3, 1 ff. 9, 1 ff. 11, 1 ff.; er nennet es das Volk Gottes, dem er selbst angehöre, für welches er von Christo verbannt sein wolle, wenn er es dadurch retten könne; er erklärt das Gesetz für gut und heilig, 7, 12.; sei es unkräftig zur Heiligung, so sei das die Schuld der Menschen, 7, 7 ff. 8, 3. Daher wolle er das Gesetz nicht abschaffen, sondern vielmehr aufrichten, 3, 31.; ja die Glaubensgerechtigkeit sei schon im A. T. gelehrt, und Abraham ihr Urbild (4, 1 ff.). Selbst die beschränkten judenchristlichen Asketen, die doch gewiß keinen Funken des paulinischen Geistes in sich hatten, nimmt er in Schutz, und muthet den Freiergesinnten zu, sie mit äußerster Schonung zu tragen. Endlich entschuldiget er sogar seine Kühnheit im Briefe, 15, 15. Kann man mehr Beweise verlangen für die Behauptung, daß Paulus sich und seine Lehre den Römern empfehlen wollte. Schon so lange hatte er heftiges Verlangen (ἐπιποθῶ, 1, 11.) getragen, nach Rom zu kommen, 15, 22. 23. Ap.-G. 19, 21. 23, 11.; dies Bild der ungeheuren Weltstadt stand in seiner ganzen Größe vor seinen Augen: das konnte wohl selbst einen Paulus zur größten Behutsamkeit und Mäßigung stimmen. Aber noch mehr mußte ihm daran liegen, in Rom nicht dem Hasse der Juden und Judenchristen preis gegeben zu sein, und darum schreibt er mit solcher Ausführlichkeit, Milde und Schonung, die ihn nur am Ende 16, 17—20. verläßt. Man vergleiche die Briefe an die Galater und Korinthier, um des Unterschiedes inne zu werden.

5. Werth.

Dieser Brief hat die Theologie aller christlichen Jahrhunderte bestimmt, mehr als alle Evangelien und Christus selbst. Er läßt in dialektischer Schärfe, als Geistesprodukt eines in der Schule des Pharisäers Gamaliel groß gezogenen jüdischen Gelehrten (Ap.-G. 22, 3. 23, 6. 26, 5.), nichts zu wünschen übrig. Aber eben diese rabbinische Dialektik hat keine objective Geltung, sondern ist eine **disputatio ex concessis** oder κατ' ἄνθρωπον. Ueberdieß gilt auch das Schreiben seinem Hauptinhalte nach vorzugweise geborenen Juden und Heiden, die zu Christo gebracht werden sollen. Diesen Umstand hat man in allen Jahrhunderten übersehen, und wird ihn fort und fort übersehen; deshalb mit feindlicher Wuth alle die bekämpfen, welche sagen: daß der specielle Glaube, den Paulus als das Mittel darstellt, Sündenvergebung und Heil zu erlangen, nur

der Gegensatz des jüdischen Gesetzes und seiner Werkgerechtigkeit ist, keineswegen aber des Moralgesetzes und der werkthätigen Liebe, kurz, der wahren Heiligung. Denn nur der, welcher in dem Geiste oder in der Liebe wandelt, ist wirklich gerecht vor Gott, und der Glaube ist nur das Mittel der Heiligung, die allein Leben und Heil verschafft. Röm. 2, 13. Gal. 5, 16. 25. Eph. 4, 1. 9. 5, 2. Kol. 1, 10. 1 Joh. 3, 7. 21. 2 Joh. 6. Hebr. 12, 14. Vgl. Matth. 5, 8. 6, 21. 19, 17. Luk. 10, 28.

Eingang.

1. Gruß.

Kap. 1, Vers 1—7.

Großartiger Eingang zu einem die wichtigsten Wahrheiten des Evangeliums behandelnden Lehrbriefe; zu einer Schrift, in welcher die schwierigsten Fragen der christlichen Religionsphilosophie für den praktischen Zweck in der damaligen Zeit beantwortet, zugleich aber auch das Erlösungswerk Christi in seiner Nothwendigkeit und Herrlichkeit dargestellt wird. Wie der Palast, so das Thor. Schon in dem Eingange spricht sich der tiefbewegte Geist des großen Heidenapostels aus, der sich bewußt ist, durch die Predigt vom Kreuze die Versöhnung der Juden und Heiden verwirklichet, und eine Gemeinde gegründet zu haben, die sich über den ungeheuren Zwiespalt des Juden- und Heidenthums auf dem Grunde des Glaubens an die Erlösung durch Christum erhebt.

Drei Punkte sind es, welche der apostolische Gruß enthält: 1. die Würde des Evangeliums; 2. die Würde des Erlösers; 3. die Würde des Apostels. Das Evangelium ist die Erfüllung der in den prophetischen Schriften des A. B. niedergelegten Verheißungen Gottes; der Erlöser ist nach seiner menschlichen Abstammung und Natur Davids Sohn, aber nach seiner göttlichen Natur und Würde Gottes Sohn, und durch die Auferstehung als solcher erwiesen; Paulus ist nicht blos ein Knecht (Diener) Christi, sondern auch ein von Gott selbst außerordentlich berufener Apostel, um Christum unter den Heiden zu verkündigen, zu denen auch die Römer gehören, die aber nun Berufene Christi sind, welchen er als Geliebten Gottes Frieden und Gnade von Gott und Christo anwünscht.

Die zu einer großen Periode verschlungenen Sätze erhöhen das Gewicht der Stelle und geben dem Eingange eine äußere Würde, die der inneren Gedankenfülle entspricht. An die Stelle der weltlichen Begrüßungsformeln, welche in dem Alterthume im Briefstile gewöhnlich waren, (χαίρειν καὶ εὐπράττειν Wohlbefin-

den und Glück) haben die Apostel, vornämlich Paulus, andere von der Salbung des heiligen Geistes erfüllte gesetzt, wie überhaupt ihre Lehrschreiben eine originale Schriftgattung begründet haben.

1. *Παῦλος*. Der Apostel führte wohl diesen Namen in seiner früheren Jugend als geborener römischer Bürger in Tarsus und vertauschte denselben vielleicht erst in der Pharisäerschule zu Jerusalem mit dem jüdischen Saulus (שָׁאוּל Desiderius) legte aber diesen (seinen Synagogennamen) wieder ab, als er zum erstenmal unter die Heiden reiste, oder auch schon früher. Die Notiz Ap.-G. 13, 9. besagt nicht, daß er einen neuen Namen angenommen habe, und daß dieses zuerst geschehen sei, als er in Cypern bei Sergius Paulus war, sondern blos dieses, daß er neben dem Namen Saulos auch den Namen Paulos geführt habe. Wahrscheinlich wurde Lukas durch den Namen des Sergius Paulus daran erinnert, daß Paulus auch diesen Namen geführt, und seit seiner Bekehrung den jüdischen abgelegt habe.

Δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, Knecht Jesu Christi, nicht Christi cultor, (Fr.) oder ein Verehrer Christi, drückt den unbedingten Gehorsam aus, welchen er als Christ Jesu Christo dem Herrn schuldig ist. Alle Christen sind Knechte Christi; d. h. alle sind von jedem anderen Gebieter frei und nur Christo unterworfen, und verpflichtet, Gottes Willen, den Christus offenbart, in allen Dingen zu erfüllen, weshalb sie auch nicht der Menschen Knechte sein sollen, Eph, 6, 6.: *Μὴ κατ᾽ ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ᾽ ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ· ἐκ ψυχῆς μετ᾽ εὐνοίας δουλεύοντες τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.* 1 Kor. 7, 22. 23. *Ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστι Χριστοῦ. Τιμῆς ἠγοράσθητε μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων.* Gal. 1, 10. *Εἰ γὰρ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον, Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἤμην.* Zugleich und eben als Knechte Christi sind sie Knechte Gottes. Deswegen nennt sich Paulus selbst so Tit. 1, 1.; alle Christen, Röm. 6, 22. 14, 4. vgl. 1 Petr. 2, 26. Offenb. 19, 3. 5. In der Knechtschaft Christi und Gottes ist die höchste Freiheit und Würde. Dieses hindert jedoch nicht, daß sich die Apostel auch als Knechte oder Diener der Gläubigen betrachten, weil sie durch den Herrn zum Dienste der Christen verordnet sind, (2 Kor. 4, 5.) nach dem Ausspruche des Herrn Matth. 20, 27. *Ὃς ἐὰν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔστω ὑμῶν δοῦλος. Δοῦλος* ist nicht Amtstitel, so wenig als Phil. 1, 1. Jak. 1, 1., weil dieser prägnante Sinn nur möglich nicht erweislich, hier wegen des folgenden *ἀπόστολος*, bei Jak. wegen des vorgesetzten *θεοῦ* gar nicht wahrscheinlich ist. Wenn עֶבֶד יְהוָה zu Hülfe gerufen wird, um *δοῦλος Ι. Χ.* zum Amtstitel zu machen, so übersiehet man, daß man dadurch dem Paulus einen Stolz andichtet, von dem er nichts

wußte. Denn lächerlich ist es, wenn man bemerkt, daß jene Redensart ein Prädicat der Propheten und Könige des A. T. gewesen sei, und auch hier diesen Sinn annimmt. Der sowohl bei *δοῦλος* als bei *κλητὸς ἀπόστολος* weggelassene Artikel zeigt an, daß Paulus in beiden Verhältnissen sich den übrigen, welche sich in denselben befinden, gleichstellt, als Christ den Christen, als Apostel den Aposteln.

Κλητὸς ἀπόστολος, berufener Apostel. Letzteres ist Amtsname der von Christo zur Verbreitung des Evangeliums ausgewählten Zwölfe. Luk. 6, 13. Ap.=G. 1, 2. 26. Doch erhalten auch Jakobus, der Bruder des Herrn, Gal. 1, 19. 2, 9.; Barnabas, Ap.=G. 14, 4. 14. und vielleicht Andronikus und Junias Röm. 16, 7. diesen Ehrentitel. Wahrscheinlich sind 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11. noch andere als die Zwölfe in diesem Namen mitbegriffen; gewiß ist es der Fall 2 Kor. 8, 23. Um sich den Zwölfen in der Würde gleichzustellen fügt er *κλητός* hinzu, welches hier zu „Apostel" gesetzt auf eine außerordentliche, unmittelbare Berufung Pauli hinweist, vgl. 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1. 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3. Daß Paulus unter diesem Rufe die Erscheinung Christi bei Damaskus verstanden habe, leidet keinen Zweifel; Ananias selbst legt ihm auf das Bestimmteste diese Erscheinung so aus. Ap.=G. 22, 14. und Paulus erklärt sich dafür in deutlichen Worten vor Festus und Agrippa 26, 15—19. Die übrigen Apostel bedienen sich dieses Beiwortes nicht, weil niemand ihnen eine ausdrückliche Berufung absprach. Dagegen wurde das apostolische Ansehn des Paulus von judenchristlichen Gegnern bestritten. Das nöthigte den Paulus den Gegensatz auszudrücken, und er gewöhnte sich daran so, daß er es auch dann that, wenn er keine Widersacher vor sich hatte, wie hier und 1 Tim. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. In einem anderen Sinne werden alle Christen *κλητοί* genannt, nämlich ohne den Nebenbegriff der Unmittelbarkeit, obgleich auch die, welche durch von Gott ausgesandte Prediger bekehrt worden, in gewissem Sinne unmittelbar berufen sind, (Röm. 10, 17. vgl. Vs. 15.) so daß also in dem Worte *κλητοί* jedesmal ein größerer oder minderer Grad des Außerordentlichen begriffen ist, in wiefern in jedem Falle die Berufung auf dem Gebiete der Gnade nicht der Natur geschiehet.

Ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ausgeschieden für das Evangelium Gottes, d. h. um das Evangelium, welches Gott veranstaltet hat, zu verkündigen. Das Ausgesondertsein für den Zweck des Evangeliums bezieht sich auf den ewigen Rathschluß Gottes, nach welchem Paulus zum Völkerapostel (Ap.=G. 22, 14.) bestimmt war, und ist die nähere Bestimmung von *κλητὸς ἀπόστολος*. Im Vergleiche mit Gal. 1, 15. findet hier das umgekehrte Verhältniß statt. In jener Stelle bezeichnet *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου* das weitere, *καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ* das engere Verhältniß

zur göttlichen Berufung. Hier aber ist ἀφωρισμένος enger als κλητὸς, weil es auf die besondere Bestimmung zum Apostelamte unter den Heiden (Vs. 5.) hindeutet. Auf Ap.=G. 13, 2. Λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ἀφορίσατε δή μοι τόν τε Βαρνάβαν καὶ τὸν Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον, ὃ προσκέκλημαι αὐτοὺς ist keine Rücksicht genommen, wohl aber auf Ap.=G. 26, 16. wo das προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες, ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, ganz dem Materiellen des ἀφωρισμένος entspricht. Paulus erkannte sich als von Gott durch Christum für den Zweck des Evangeliums (εἰς τὸ εὐαγγέλιον) berufen, indem ihm Christus unmittelbar erschienen war, um ihm das Apostelamt und zwar unter den Völkern aufzutragen. Die doppelte κλῆσις zum Christenthume und zum Apostelamte, und der ἀφορισμός zum Heidenapostel fielen bei Paulus in einem Momente zusammen. Der Grund davon lag in der bereits weit vorgeschrittenen geistigen und sittlichen Befähigung des Apostels, der die Wahrheit sofort zu erfassen vermochte, als sie sich seinem Geiste erschloß.

Εὐαγγέλιον θεοῦ ist die Freudenbotschaft von der Gnade Gottes in Christo; 1, 16. 17. θεοῦ ist gen. subj., so daß das Evangelium als ein Gnadengeschenk, als eine außerordentliche Veranstaltung Gottes zu denken ist. Wie jede gute und vollkommene Gabe (Jak. 1, 17.) von Gott kommt, weil Gott der Urquell ist, von welchem (ἐξ οὗ) alles was ist (das Sein ist gut, Gen. 1, 31.) ausgeht, so insbesondere das Evangelium und die Sendung Christi zum Heile der Welt. Joh. 3, 16. Gal. 4, 4.

2. Ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις, welches er (Gott) durch seine Propheten, in heiligen Schriften zuvor verheißen hat.

Daß bei προεπηγγείλατο das Subject θεός ist, lehrt Ap.=G. 3, 21. Die Verheißungen der Propheten sind göttliche, weil Gott durch sie redet. Mit Recht wird das Evangelium eine Verheißung genannt, weil es die Kunde von der heilbringenden Gnade Gottes enthält. Auch Röm. 15, 8. wird es zu „den Verheißungen, die den Vätern geschehen sind" gerechnet, und 16, 26. ein Geheimniß genannt, welches kund gemacht sei durch der Propheten Schriften. Kann aber Paulus mit Recht sagen, daß das Evangelium von Gott zuvor verheißen sei durch die Propheten des A. B.? Allerdings! denn da hier nicht von einzelnen Theilen, besonders von einzelnen Thatsachen, sondern überhaupt und ganz allgemein von der Gnadenbotschaft Gottes die Rede ist; so kann die Behauptung des Apostels auf das überzeugendste dargethan werden. Die einzige Stelle Jerem. 31, 31—32 reicht hin um die Behauptung des Apostels zu rechtfertigen, weil sie die Verheißung eines neuen und vollkommneren Bundes in deutlichen Worten enthält. Uebrigens ist es eine von Christo und allen Aposteln vorgetragene Wahrheit, daß die Heilsanstalt des N. B.

von den Propheten vorausverkündiget ist. Ein Hauptbeweis für die Göttlichkeit ihres Ursprunges beruhet auf diesem Satze. Und wie das A. T. auf das neue hinweiset, so weiset dieses auf jenes zurück; das begründet den Begriff der Bibel und der in derselben enthaltenen Offenbarung. Die absolute Scheidung beider Bunde vernichtet beide, und macht das N. T. zur Lüge. Paulus aber erklärt sich nicht nur für eine äußere Verbindung mittelst der Weissagung, sondern auch für eine organische mittelst der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, welche bereits im A. B. ausgesprochen und thatsächlich (in Abraham) dargelegt sei. Auch Christus zeuget für diese Art der Verbindung beider Bunde, indem er Matth. 5, 17. erklärt, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen, d. h. in volle Geltung zu setzen. Das A T. ist seiner wesentlichen Substanz nach ewig, weil es die Offenbarung des ewigen Willens Gottes enthält, und Verheißung und Erfüllung ist ein unwiderleglicher Beweis von der Unmittelbarkeit der alten und neuen Offenbarung.

Ἐν γραφαῖς ἁγίαις in den heiligen Schriften. *Γραφή* und *γραφαί* haben einen speciellen, man könnte sagen, individuellen Sinn; es gab für die damalige Zeit nur eine heilige Schrift. Deshalb ist der Art. weggelassen, wie bei Eigennamen. 2 Tim. 3, 26. *πᾶσα γραφή*, die ganze Schrift. Röm. 16, 26. *φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν* durch die prophetischen Schriften.

3. 4. Da das Hauptobject der Freudenbotschaft Gottes Christus ist, so geht nun der Apostel zur Darstellung der Würde Christi über. Diese beruht darauf, daß er als Messias, seiner irdischen Erscheinung nach, Davids Sohn, seiner göttlichen Natur nach Gottes Sohn und als solcher durch die Auferstehung erwiesen ist.

Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, von seinem Sohne, ist mit *εὐαγγέλιον* und nicht mit *προεπηγγείλατο* zu verbinden. Nicht dieses sondern jenes bedarf einer näheren Bestimmung, denn *προεπηγγείλατο* enthält den Grund, warum das Evangelium Gott zugeschrieben, warum es *εὐαγγέλιον θεοῦ* genannt wird. Aber an und für sich betrachtet ist *εὐαγγέλιον* ein inhaltsleerer Begriff, blos formal; was es nun eigentlich enthalte, wird in den Worten *περὶ τοῦ υἱοῦ* gesagt. *Περὶ* bezeichnet den Gegenstand, von welchem das Evangelium handelt. Der bloße Genitiv konnte wegen des vorausgegangenen *θεοῦ* nicht wohl gesetzt werden.

Υἱοῦ αὐτοῦ, seines Sohnes, steht hier in weiterer Bedeutung und bezeichnet im Allgemeinen die höhere Würde Christi, (nicht im engeren die göttliche Natur) welche in dem Folgenden genauer dargestellt wird. Diejenigen, welche *περὶ τ. υἱ. α.* mit *προεπηγγείλατο* verbinden, laden sich die vergebliche Mühe auf, in dem A. T. die Beweise für die Gottessohnswürde Christi aufzusuchen. Denn das A. T. kann von einer metaphysischen Zeugung des Sohnes um deswillen nichts wissen, weil es die Einheit Got-

tes im strengsten metaphysischen Sinne behauptet. Auf Ps. 2, 2. wird sich niemand berufen; beruft sich auch Tholuck nicht. (S. Comment. neue Ausarbeit. 1842. z. d. St.)

Τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, der dem Fleische nach aus dem Samen Davids geboren war. *Κατὰ σάρκα* drückt die menschliche Erscheinung oder die reale Theilnahme an der irdischen Ordnung der Dinge mittelst der Existenzform der Menschheit aus. Joh. 1, 14. *λόγος σάρξ ἐγένετο*. Da hier die menschliche Natur der göttlichen entgegengesetzt wird, so werden diese Gegensätze durch die Extreme dargestellt. Diese sind *σάρξ* auf der einen und *πνεῦμα ἁγιωσύνης* auf der anderen Seite. Denn wie sich nicht über dieses hinaufgehen läßt, so läßt sich nicht unter jenes hinabsteigen. Zur menschlichen Natur (*σάρξ*) gehört aber nicht blos *σῶμα* und *ψυχή*, sondern auch *νοῦς* und *πνεῦμα*. Auch als *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαβίδ* hatte Christus eine vollständige Existenzform. Darauf reflectirt der Apostel freilich so wenig hier als in anderen Stellen. Wie das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* mit der *σάρξ* vereinigt zu denken ist, wird nirgends erklärt, aber auch nicht die Apollinaristische Meinung irgendwie bestätiget. In Christo ist menschliches und göttliches vereiniget; er ist Gottmensch, und schon in seiner Person trägt er ein die Menschheit und Gott vermittelndes Element. Diese Verbindung ist im strengsten Sinne nur Glaubensobject; die Auseinanderlegung derselben ist unmöglich; d. h. man kann nicht begrifflich darstellen, in welcher Art und Weise beide Naturen, als verschiedene, zur Einheit verbunden sind.

Doch ist nicht zu leugnen, daß Paulus nach Phil. 2, 7. 8. Christum als menschgewordenen Gott sich gedacht zu haben scheint, so daß er zwar äußerlich, d. h. seinem Körper nach (*μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*) als Mensch erschien, aber seinem inneren Wesen nach die göttliche Natur hatte; Paulus also hielt die Eutychianische (Cyrillische) Vorstellung fest. Vergl. Gieseler Kirchengesch. I. 459. oder wie Athanasius gelehrt hatte *μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*. Was aber die Schrift und Christus selbst als ein Gott allein bekanntes Geheimniß darstellt (Matth. 11, 27. Luk. 10, 21.) soll der Christ nicht ergrübeln wollen; die Vernunft soll sich hierbei bescheiden; sie ist unbescheiden und stellt sich über das Evangelium, sobald sie eben das ausdrücklich für ein Geheimniß erklärte nicht annehmen oder glauben will. Dann hat die Offenbarung ein Ende und der Mensch sagt sich von derselben los.

Als Mensch war er geboren (*γενομένου* vergl. Gal. 4, 4.) *ἐκ σπέρματος Δαβίδ*. Die Frage ob hier *σπέρμα* im engeren oder weiteren Sinne zu nehmen sei, ob es Samen, d. h. männliche Erzeugung wie 11, 1. *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ* oder nur Geschlecht, Familie wie auch זֶרַע bedeute, ist nicht zu umgehen. Nach Gal.

4, 4. scheint es zwar, daß Paulus nur eine Vermittelung durch die Mutter mit dem Geschlechte Davids angenommen habe. Doch ist das nicht so gewiß als Viele meinen, schon weil er ἐκ γυναικὸς nicht aber ἐκ παρθένου setzt. Denn jenes Wort deutet auf eheliche Verhältnisse hin. Paulus setzt die Existenzform Christi der natürlichen Menschheit völlig gleich, 1 Tim. 2, 5. ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς; jedoch nur in Beziehung auf die äußere Erscheinung, weil er ihm in unserer Stelle ein πνεῦμα ἁγιωσύνης und Sündlosigkeit zuschreibt, welches die absolute Gleichheit mit der Menschennatur ausschließt. Die jungfräuliche Erzeugung, oder die οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός (Joh. 1, 13.) lehret Paulus nicht bestimmt, am wenigsten scheinet er irgend einen Werth darauf gelegt zu haben, ja man kann es nicht widerlegen, wenn behauptet wird, daß Paulus nichts von derselben weiß. Denn das γενόμενον ἐκ γυναικὸς Gal. 4, 4. verbunden mit dem ἐκ σπέρματος Δαβὶδ in unserer Stelle, giebt streng genommen durchaus nur den Begriff der natürlichen Erzeugung durch einen natürlichen Vater. Vgl. Micha 5, 1. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. 33, 15. Uebrigens weiset die Abstammung von David auf die prophetischen Aussprüche des alten Bundes zurück. Micha 5, 1. 2. Jes. 11, 1. Jer. 23, 5. 30, 9. Ez. 34, 23. 24. 37, 24. 25.

4. Τοῦ ὁρισθέντος — ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, der als Sohn Gottes in Kraft nach dem Geiste der Heiligkeit erwiesen wurde durch die Auferstehung der Todten. Ὁρίζειν bestimmen, (Ap.-G. 10, 42. 17, 31.) bedeutet allerdings nicht unmittelbar darthun, erweisen, sondern festsetzen, feststellen. Aber indem etwas festgesetzt, bestimmt wird, so geschieht es mit dem Endzwecke, daß man sich darnach richten, es anerkennen soll. Die Bestimmung, die nicht durch mündliche Erklärung geschieht, muß eine Thatsache zum Erkenntnißgrunde haben. Dieß ist in Beziehung auf Christum die Auferstehung, aus welcher erhellt, daß Christus der Sohn Gottes ist. Vgl. Ap.-G. 17, 31. Διότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

Υἱοῦ θεοῦ geht auf die göttliche Natur und die darauf sich gründende Würde Jesu. Allerdings war Christus Gottes Sohn vor seiner Menschwerdung; aber unter den Menschen wurde er als solcher durch den Rathschluß Gottes bestimmt oder dargethan mittelst der Auferstehung, die Gott bewirkte. Röm. 6, 4. 8, 11. 1 Kor. 6, 14. 15, 15. 2 Kor. 4, 14. 1 Thess. 1, 10. 1 Petr. 1, 21.

Ἐν δυνάμει scil. θεοῦ, durch Kraft, nämlich Gottes, worauf auch das Passivum ὁρισθέντος hinweist, indem dadurch die Abhängigkeit von Gott ausgedrückt wird, von welchem das ὁρίζεσθαι ausging. Und in der Auferstehung des Herrn erwies sich die Kraft Gottes vorzugsweise. Eph. 1, 19. 20. Röm. 10, 9. Dennoch kann ἐν δυνάμει nicht mit Fritzsche vi ei data erklärt werden, theils

weil es wider den Sprachgebrauch ist, vgl. 2 Theff. 1, 11., theils weil das sagen würde, Christus habe von Gott die specielle Kraft, sich aufzuerwecken, erhalten. Auch Joh. 10, 18. darf nicht so gedeutet werden. S. unten.

Wie aber die δύναμις θεοῦ die äußere Bedingung der Auferweckung Christi ist, so das πνεῦμα ἁγιωσύνης die innere. Diese Formel bezeichnet das Wesen Christi, und zwar nach der Sündlosigkeit, welche das höchste Merkmal der Wesensgleichheit mit Gott ist, weil Gott selbst ἅγιος ist. Es ist nicht gleich πνεῦμα ἅγιον, sondern es umschreibt die aus dem eigenen πνεῦμα hervorgehende, nicht von außen her gewirkte Heiligkeit. Eben um die Vorstellung abzuwehren, als sei Christus blos des heiligen Geistes theilhaftig gewesen als eines Gnadengeschenkes und nicht seinem inneren Wesen nach, setzt Paulus ἁγιωσύνης hinzu, welches zugleich den höchsten Gegensatz von κατὰ σάρκα bildet. Wo dieser Gegensatz nicht in solcher Schärfe hervortritt wie hier, findet sich blos πνεῦμα, als das höhere Princip der Natur Christi gesetzt. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 3, 18. Sehr ähnlich unsrer Stelle ist Hebr. 9, 14. ὃς (Χριστός) διὰ τοῦ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, wo das ἄμωμος in Verbindung mit πνεῦμα αἰώνιον dem Begriffe des πνεῦμα ἁγιωσύνης entspricht. Daß überhaupt durch πνεῦμα das Wesen oder die Natur Christi bezeichnet wird, kann nicht auffallen. Gott selbst ist πνεῦμα, folglich auch der Sohn; und daher wird Christus gerade hin πνεῦμα genennet 2 Kor. 3, 17. Unnöthige Bedenklichkeiten sind enthalten in Dr. Zellers Aufsatz Ueber das πνεῦμα ἁγιωσύνης, Röm. 1, 4. (Theol. Jahrb. 1r. B. H. 3. S. 486. Jahrg. 1842.) ἁγιωσύνη bezeichnet den beharrlichen Zustand des ἁγιασμός; also Heiligkeit als Eigenschaft, nicht als Streben. Κατά ist so viel als gemäß, zufolge, in wiefern der Geist der Heiligkeit, oder das heilige Wesen Christi die innere Bedingung der durch die Auferstehung erwiesenen Gottessohnschaft ist. Ἐξ drückt den Erkenntnißgrund aus und ist so viel als διά. 1 Kor. 15, 14 ff. Denn eben aus seiner Auferstehung wird erkannt, daß Christus von Gott als Gottessohn hingestellt ist unter den Menschen. Ap.-G. 17, 31. ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Ἀνάστασις νεκρῶν ohne ἐκ giebt den allgemeinen Begriff Todtenauferstehung, von welcher die Auferweckung Christi ein specieller Fall war, wie Meyer bemerkt.

Wenn nun der Sinn der Stelle der ist, daß Christus als Sohn Gottes durch die Kraft Gottes seiner höheren Natur gemäß mittelst der Auferstehung dargestellt worden ist: so liegen in diesem Satze zwei Behauptungen, welche einer Erörterung bedürfen; nämlich zuerst die, daß die Auferstehung eine nothwendige Folge des ihm beiwohnenden Geistes der Heiligkeit und zweitens eine ihn als Sohn Gottes darstellende Thatsache gewesen sei. Der Apostel scheint zu behaupten, daß die Auferstehung zwar durch die Macht

Gottes erfolgte, aber doch zugleich wegen der göttlichen Natur Christi nothwendig war. Darauf führt auch was Petrus sagt, Ap.-G. 2, 24. ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε, λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ; und nur dunkler andeutend ferner 3, 15. Τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Denn indem Petrus Christum hier den Fürsten des Lebens nennt, will er anzeigen, daß er vermöge dieser Würde nicht von dem Tode gefesselt werden konnte. Christus selbst scheint dieß beim Johannes an zwei Stellen zu behaupten. Wenn er nämlich sagt (Joh. 5, 26.): ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκε καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ: so drückt dieß eine Mittheilung des göttlichen Wesens in Beziehung auf das Sein oder Leben aus, welche die Ueberwältigung durch den Tod ausschließt. Darauf beziehen sich auch die Worte, 10, 17. 18. Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου. Die beiden Worte ἐξουσία und ἐντολή sind ihrem wesentlichen Sinne nach nicht verschieden. Denn wenn letzteres zunächst eine Willenserklärung ausdrückt, so ist dabei die Kraft sie zu befolgen oder das zu thun, was geboten wird, nothwendiger Weise mitbegriffen. In ἐξουσία hingegen wird die Kraft bezeichnet, deren Gebrauch, da sie wie alles, was ist (τὰ πάντα) von Gott ausgeht, die ἐντολή zugleich enthält; d. h. wem Gott etwas gebietet, der muß die Kraft haben oder empfangen, es zu thun, und wem er die Kraft giebt, dem gebietet er eben zugleich durch die Mittheilung einen angemessenen Gebrauch davon zu machen. Christus hatte die Macht sein Leben zu lassen und es wieder zu nehmen; dieß zeigt an, daß vermöge seiner göttlichen Natur die Auferweckung erfolgte, obgleich durch die Kraft Gottes, weil die göttliche Natur eine Mittheilung des Vaters war. Denn inwiefern Christus dem Fleische nach Mensch, aber dem Geiste nach göttlich oder heilig war, so konnte er zwar sterben, weil der Leib dem Tode unterworfen ist, mußte aber auferweckt werden, weil der Tod für ihn nicht Sündenstrafe war und er wegen seiner Heiligkeit das ewige Leben in sich trug. Wäre es wahr, was die meisten sagen, daß Röm. 8, 11. von der Todtenerweckung die Rede sei: so würde diese Stelle eine merkwürdige Analogie enthalten, indem es heißt: ζωοποιήσει τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. Aber der Apostel redet in diesen Worten von der sittlichen Wiederbelebung des in der Sünde todten Leibes durch den empfangenen heiligen Geist. S. z. d. St. Insofern war nun zugleich seine Auferstehung ein Thatbeweis für seine Würde als Sohn Gottes. Deshalb heißt es 1 Tim. 3, 16. ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι. Daß hier von der Auferstehung die Rede sei, leidet wegen des Folgenden kei-

nen Zweifel. Denn ὤφθη ἀγγέλοις, er erschien den Boten (Aposteln) setzet die Auferstehung voraus. Das ἐδικαιώθη aber ist nichts anderes als declaratus est talis, qualis fuit. Und dieß geschah ἐν πνεύματι, d. h. durch seine göttliche Natur, die eben in der Auferstehung sichtbar hervortrat. Denn die Ueberwindung des Todes ist der höchste Sieg des Lebens. Deswegen ist die Ansicht (de W.) „daß der Begriff υἱ. θ. hier nicht metaphysisch, sondern sittlich religiös, nicht der eines göttlichen Wesens, sondern eines göttlichen Characters, der in seinen heiligen Eigenschaften mittelst geschichtlicher Thatsachen erkannt wird," falsch. Was wäre wohl gesagt, wenn es hieße der dem Fleische nach als Sohn Davids und dem geistigen Wesen der Heiligkeit nach als ein sittlich religiöser Mensch dargestellt worden ist durch die Auferstehung. Konnte er denn durch die Auferstehung seine sittlich religiöse Vollkommenheit erweisen? de W. fügt freilich „das vorhergehende Leiden" hinzu: aber wie willkürlich und unberechtiget dieser Zusatz ist, springt in die Augen. Uebrigens welche Armseligkeit der Lehre: „Gott verhieß zuvor in heiligen Schriften die Freudenbotschaft von seinem Sohne, der dem Fleische nach aus Davids Samen geboren, und durch die Auferstehung von den Todten als ein braver Mann erkannt worden ist." Da hieße es mit vollem Recht: Parturiunt etc.

5. 6. Nachdem der Apostel im Allgemeinen von dem Sohne Gottes seiner menschlichen Erscheinung und göttlichen Natur nach gesprochen hat, nennt er ihn mit Namen und fügt die Prädicate hinzu, welche das Verhältniß zur Welt und zur Gemeinde bezeichnen.

Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν, Jesu Christi, unseres Herrn. Ἰησοῦ ist der weltliche Name, durch welchen die Person Christi nach seiner Menschheit bezeichnet wird.

Χριστός, heißt er als Davids Sohn oder Messias. Es ist dieß sein theokratischer Name und Amtstitel, der aber zum Eigennamen geworden ist, wie hier und deshalb ohne Artikel gesetzt wird. Dieses Messiasamt hat zur Bedingung wie zur Folge eine höhere Würde durch seine Bestimmung und die zu demselben erforderlichen Eigenschaften, welche wenigstens nicht menschlicher Art sind. Κύριος drückt das Verhältniß zur Kirche aus, deren Herr Jesus der Christ, durch sein Leiden, Sterben, Auferstehen und Sitzen zur Rechten Gottes geworden ist. Ap.-G. 2, 36. Ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραήλ, ὅτι κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ὁ θεὸς ἐποίησε τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. Doch dient es auch zur Bezeichnung seiner göttlichen Macht im Himmel. Röm. 14, 9. 2 Petr. 1, 11.

Δι' οὗ, durch welchen. Christus ist der Vermittler aller Gnadengaben, deren eigentlicher Urquell Gott der Vater ist. Das ist constante Lehre Christi und der Apostel. Alles was Christus hat, ist ihm vom Vater gegeben; er selbst theilt nur das mit, was

ihm vom Vater gegeben ist; Joh. 3, 35. 5, 29. 30. 12, 49. 50. vgl. Matth. 11, 27. 28, 18. Luk. 10, 22. 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 5, 18. Eph. 4, 5. 6. Röm. 11, 36. Insofern lehrt das N. T. auf der einen Seite den strengsten Monotheismus, auf der andern Seite eine Unterordnung Christi unter den Vater, die eine absolute Gleichheit nicht zuläßt. Vgl. 1 Kor. 8, 6. 15, 28. Die Kirchenlehre ist daher keinesweges der Schrift vollkommen angemessen; doch ist Christus nach der Schrift dem Vater durch seine göttliche Natur auf das engste verbunden und mit ihm eins, in sofern auch ihm gleich, so daß wer den Sohn siehet den Vater siehet, Joh. 14, 9., und der Sohn das thut, was er den Vater thun siehet, ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.

Ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν, wir empfangen haben Gnade und Apostelamt. Χάρις bezieht sich auf die Segnungen durch die Berufung zum Christenthume, ἀποστολή ist die besondere Berufung zur Verkündigung des Evangeliums. Es ist keinesweges eine Hendiadys, so daß es heiße, Gnade, nämlich Apostelamt, sondern wie sich Paulus gleich anfangs als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ und als κλητὸς ἀπόστολος bezeichnet hatte, so bezieht er nun χάρις auf die allgemeinen Wohlthaten des Christenthums und ἀποστολή auf die besondere ihm zu Theil gewordene Gnade. Allerdings braucht der Apostel das Wort χάρις auch von seinem Apostelamte, Gal. 1, 15. 2, 7. 9. Eph. 3, 2. 7. 8.; aber daraus folgt nicht, daß es auch hier so sei oder sein müsse. Daß aber χάρις von den Segnungen des Christenthumes gebraucht werde, bedarf keines Beweises; vgl. Eph. 1, 6. 7. 2, 7. 8. Kol. 1, 6. 1 Tim. 1, 14. Die communicative Form ἐλάβομεν ist weder aus Bescheidenheit gebraucht, noch im Allgemeinen auf die Römer zu beziehen. Der Apostel spricht ausschließlich von sich, um die Leser auf den richtigen Standpunkt zu stellen, aus welchem sie ihn beurtheilen sollen. Aber da die χάρις ein allgemeines Gut ist, das alle Christen empfangen, so war der Plural nothwendig.

Zu welchem Zwecke der Apostel sein Apostelamt empfangen habe, giebt er in den Worten an: εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, d. i. damit entstehe (εἰς τὸ γενέσθαι) Gehorsam gegen den Glauben unter allen Völkern zum Besten seines (Christi) Namens. Daß εἰς hier den Endzweck, den Zielgrund ausdrücke, und dem deutschen zu, um zu entspreche, ist klar. „Ich empfing das Apostelamt um zu bewirken Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern. ὑπακοὴ πίστεως kann auf dreifache Weise erklärt werden. Entweder ist πίστεως Genitivus des Subjects, der Gehorsam, den der Glaube (die christliche Religion) fordert; oder der Apposition, der Gehorsam, der im Glauben bestehet; oder des Objects, der Gehorsam gegen den Glauben, d. h. gegen das Christenthum. Unleugbar findet hier, wo vom Apostelamte, also von Verkündigung

des Evangeliums oder des Glaubens die Rede ist, nur die letzte Bedeutung statt. Alle Völker sollen zum Gehorsam gegen Christus gebracht werden zur Verherrlichung seines Namens. Dieses entspricht ganz dem letzten Befehle Jesu, Matth. 28, 28 ff. (Mark. 16, 15. 16. Luk. 24, 47.) denn der Gehorsam gegen den Glauben ist parallel dem „lehret sie halten alles, was ich euch befohlen habe," und ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ steht gleich der Tauf-formel, so wie dem, was der Apostel selbst, Phil. 2, 9. 10. von der Herrlichkeit des Namens Jesu spricht. Alle Nationen sollen sich dem Evangelio unterwerfen, damit der Name Christi verherrlicht werde.

Πίστις bezeichnet die christliche Lehre, weil deren Haupt- und Grundartikel der Glaube an die in Christo erschienene Heilsgnade Gottes ist. Obwohl diese Bedeutung von πίστις seltener ist als gewöhnlich angenommen wird, so ist sie doch nicht ohne Beispiel, Ap.-G. 6, 7. ὑπήκουον τῇ πίστει und wird sowohl durch das Wort ὑπακοή, welches die Unterwerfung unter die Glaubensbotschaft anzeigt, als auch durch völlig sinngleiche Redensarten gerechtfertiget. 2 Kor. 10, 5. ἡ ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ, der Gehorsam gegen Christus; 1 Petr. 1, 23. ἡ ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας, der Gehorsam, welcher der (christlichen) Wahrheit geleistet wird; Röm. 20, 26. οὐχ ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ sie glaubten dem Evangelio nicht. Ap.-G. 6, 7. πολύς τε ὄχλος τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει. Olshausen erklärt πίστις von dem Glaubenszustande und ὑπακοή von dem Hinhören, sorgsamen Achten auf die Wirkungen der Gnade. Abgesehen davon, daß ὑπακοή dieses niemals bedeutet, so paßt diese Erklärung auch nicht in den Zusammenhang, indem nicht von Bekehrten, sondern von zu Bekehrenden die Rede ist. Den Gehorsam gegen den Glauben soll der Apostel bewirken, weil durch den Glauben das Leben oder die ganze Denk- und Handlungsweise bestimmt und geregelt werden soll, welches nur dadurch möglich ist, daß man der empfangenen Lehre gehorcht. Vgl. Fritzsche z. d. St. Tholuck will nicht entscheiden.

Ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, unter allen Völkern, also Heiden und Juden. Denn der Apostel war ursprünglich nicht ausschließlich zum Heidenapostel bestimmt, wie Ap.-G. 9, 15. 22, 14. lehrt. Daß er sich später mehr mit den Heiden beschäftigte, geschah theils deshalb, weil die Juden durch ihre Verstocktheit ihn dazu zwangen, Ap.-G. 13, 46., theils weil Paulus, nachdem er unter den Heiden großen Fortgang gefunden, mit den übrigen Aposteln eine Art von Vergleich in dieser Beziehung schloß, durch welchen ihm die Bekehrung der Heidenwelt überlassen wurde. Vgl. Gal. 2, 7. 9. Da aber Juden fast in allen Ländern und größeren Städten zu finden waren: so war es natürlich, daß Paulus sich doch immer wieder zunächst an die Juden wendete, weil bei diesen freilich mehr Anknüpfungspunkte für die Freudenbotschaft des Heiles in Christo sich vorfanden.

Auch in sofern diente die Zerstreuung der Juden dem Evangelio zum Nutzen und war eine Veranstaltung der dem beschlossenen Heile Bahn machenden Vorsehung. Selbst wenn der Apostel (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11.) sich *διδάσκαλος ἐθνῶν* nennt, scheint dieß einen Völkerapostel anzuzeigen. Doch vergl. zu 11, 13. Daß die Römische Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen bestand, daran läßt sich nicht zweifeln.

Ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, um seines Namens willen, d. i. zum Besten seines Namens. Dieser Zusatz gehört nicht zu *ἀποστολή* sondern zu *εἰς ὑπακοὴν — ἔθνεσιν*. Denn durch den Gehorsam, welchen alle Völker dem Evangelio leisten, wird Christi Name verherrlichet; dadurch wird seine Würde und Herrschaft, welches eben sein *ὄνομα* ist, thatsächlich anerkannt; ins helleste Licht tritt, daß er der Herr ist, vor dem sich Aller Kniee beugen sollen. Röm. 14, 9. Phil. 2, 9 — 11. Daß *ὄνομα* auf Christum, nicht auf Gott zu beziehen ist, kann nicht zweifelhaft sein, nicht blos weil *Ἰησοῦ Χριστοῦ* das nächste Hauptsubject, sondern auch, weil kurz vorher gesagt ist, daß Paulus durch die Vermittlung Christi (*δι' οὗ*) das Apostelamt empfangen habe. Was in unserer Stelle kurz ausgesprochen, gleichsam nur angedeutet ist, darüber findet sich 2 Theſſ. 1, 11. 12. eine ausführliche Erklärung. *Εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει· ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* In dieser Stelle ist die *ὑπακοὴ πίστεως* erklärt durch die Worte, daß unser Gott euch würdig mache der Berufung (Erwählung) und jedes ihm wohlgefällige Gute, so wie alles, was der Glaube fordert, mit Kraft zur Vollendung bringe; das *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* findet seine Erklärung in dem „damit der Name Jesu Christi durch euch verherrlicht werde."

Da der Apostel sein Amt für alle Völker empfangen hat, so umfaßt es auch die Römer. *Ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς*, unter welchen auch ihr seid. Auch die Römer haben Paulus als ihren Apostel zu betrachten. Dadurch wird zugleich seine Berechtigung den Römern Belehrungen zu ertheilen und der Römer Verpflichtung seinen Belehrungen Ohr und Herz zu öffnen, ausgesprochen.

Κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Berufene Jesu Christi; d. h. nicht von Christus Berufene, sondern „von Gott Berufene, welche Christi sind; Christo angehören," Winer Gr. S. 179 (4. A.); denn nicht Christus sondern Gott beruft sowohl nach der Lehre Christi, Matth. 22, 2 ff. Luk. 14, 16 ff., als der Apostel, Röm. 9, 24. 1 Kor. 1, 9. 1 Petr. 2, 9. 2 Petr. 1, 3. 10.

Πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, allen Geliebten Gottes, berufenen Heiligen, die zu Rom sind, (ist dieses Schreiben gewidmet, gilt dieses Schreiben). Die Christen-

gemeinde zu Rom bezeichnet der Apostel durch οἱ ὄντες ἐν Ῥώμῃ in Verbindung mit den folgenden Prädicaten. Wie dieses nicht blos die Ortsgemeinde, sondern alle gerade anwesenden Christen anzeigen solle, (Tholuck) ist nicht abzusehen. Geliebte Gottes werden die Christen genannt, um sie an den hohen Werth, berufene Heilige, um sie an das hohe Ziel ihrer Berufung zu erinnern. Indem Gott sie durch Christum berief zur Kindschaft gegen sich (Joh. 1, 12.) erzeigte er ihnen große Liebe. 1 Joh. 3, 1. Aber eben deshalb sind sie auch κλητοὶ ἅγιοι, zur Heiligung Berufene, oder Berufene, welche heilig (werden) sein sollen. Stände ἅγιοι ohne κλητοί, so würde man es, wie anderwärts (Ap.-G. 26, 10. Röm. 16, 15. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Phil. 1, 1. u. a. O.) blos von der Aussonderung aus der großen Masse (κόσμος) mittelst der Vereinigung zu einer in Christo Gotte geweiheten Gesellschaft nach Analogie des hebr. קָדוֹשׁ verstehen müssen. Aber berufene Heilige kann nur von dem Berufe zur Heiligung verstanden werden. Denn ohne dieses würde man dem Apostel eine Tautologie aufbürden, deren er sich nirgends schuldig macht, indem beide Wörter in der Bedeutung dann zusammenfallen würden, da ja die κλῆσις wenn sie angenommen wird, und also die ἐκλογή ebenfalls eine Absonderung oder Ausscheidung von der unheiligen, die Gemeinschaft Christi verschmähenden Welt bedeutet. Ja beides wäre nach ἀγαπητοὶ θεοῦ ein sehr matter Ausdruck, da dieses auf den erlangten Gnadenstand bezogen werden muß, während jene Worte nur den zu erlangenden anzeigen würden. Nun aber enthält die Formel κλητοὶ ἅγιοι die Erinnerung an das, was die Christen zu thun haben, um der Liebe Gottes und ihrer Berufung sich würdig zu machen. 2 Petr. 1, 10. Διὸ μᾶλλον, ἀδελφοὶ, σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες οὐ μὴ πταίσητέ ποτε. Kol. 3, 12. Ἐνδύσαθε οὖν, ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι, καὶ ἠγαπημένοι, σπλάγχνα οἰκτιρμῶν κ. τ. λ. Ἐκλεκτοί sind die Christen als κλητοί; ἅγιοι als solche, die nicht zur Unreinigkeit, sondern zur Heiligung berufen sind. Eph. 1, 4. Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ [Χριστῷ] πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ [θεοῦ] ἐν ἀγάπῃ. 1 Theß. 4, 7. οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ᾽ ἐν ἁγιασμῷ. Ἠγαπημένοι entspricht dem ἀγαπητοὶ θεοῦ in unsrer Stelle, und kann sowohl als Grund wie als das letzte Ziel der Berufung betrachtet, daher eben so vor als nach κλητοὶ ἅγιοι gesetzt werden. Aus Liebe beruft Gott die Menschen zu Christus, damit sie durch Heiligung seiner Liebe würdig, seine Kinder und der Seligkeit theilhaftig werden, 2 Petr. 1, 11. Οὕτω γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Tholuck: „Hiernach bezeichnet das Prädikat ἅγιος in diesem und ähnlichen Fällen die Aussonderung und Weihung der Gemeinde." Fr.: dei invitatione arctius cum Deo nexi. Beides falsch. Und wie κλητὸς απόστολος

ein zum Apostelamte, so ist κλητὸς ἅγιος ein zur Heiligung Berufener. Πᾶσι, allen Christen in Rom widmet der Apostel sein Sendschreiben, weil kein Grund war, irgend einen auszunehmen. Unzweckmäßig aber ist es, weil willkürlich, dieses πᾶσι weiter erklären zu wollen, etwa durch „Bekannte und Unbekannte" (Fr.), oder „Einheimische und Fremde" (Thol.). Uebrigens ist der Dativ absolut gesetzt etwa wie in „Cicero Pompejo;" er hängt nicht von dem folgenden χάρις ab; denn dieses hat sein Object in ὑμῖν. Man könnte χαίρειν suppliren, wie Ap.-G. 15, 23. Jak. 1, 1. wirklich gesetzt ist. Doch wird dieses in allen Paulinischen Briefen, so wie von Petrus (1. 1, 1. 2. 1, 1.), Judas (1.), Johannes (Apok. 1, 4.) weggelassen, damit der folgende fromme Segenswunsch desto stärker hervortrete und das eigenthümlich christliche bezeichne.

Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη (scil. πληθυνθείη, 1 Petr. 1, 2. 2 Petr. 1, 2. Jud. 1. oder εἴη mit dem Begriffe der gleichmäßigen oder erhöhten Fortdauer) ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Gnade und Friede (werde) euch von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo.

Mit vollem Rechte bemerkt Olshausen, „daß χάρις und εἰρήνη sich wie Ursache und Wirkung verhalten." Χάρις die Huld, Gnade, als der Inbegriff aller Segnungen Gottes durch Christum, wirkt, wenn sie zum Bewußtsein kommt durch die ὑπακοὴ πίστεως den Frieden, d. i. die innere Seligkeit. „Die Gnade beginnt nicht nur das neue Leben, sie trägt es auch in jedem Augenblicke und ist einer unendlichen Steigerung fähig, wodurch denn auch wieder die εἰρήνη sich vollendet. Die Quelle der Gnade ist Gott, der Vater aller Menschen; das Organ der Mittheilung der Sohn, das ewige Wort (Joh. 1, 1.), durch den ursprünglich alles geworden ist, und durch den die gefallene Creatur wieder hergestellt werden muß. Nichts spricht übrigens stärker für die Gottheit Christi als diese durch die ganze Schrift hindurchgehende Zusammenstellung Christi mit dem ewigen Gott und die Ableitung rein göttlicher Wirkungen von ihm. Keines Menschen Name kann dem Allmächtigen an die Seite gesetzt werden, nur der, in dem das Wort des Vaters, das selbst Gott ist, Fleisch geworden war, darf neben ihm genannt sein, weil sie ihn ehren sollen, wie sie den Vater ehren. Joh. 5, 23." So Olshausen. Dr. Fritzsche findet in χάρις nichts weiter als χαίρειν oder εὖ πράττειν und hält die neutestamentliche εἰρήνη dem hebr. שָׁלוֹם in der Begrüßungsformel für schlechthin entsprechend, so daß die Paulinische Segensformel keinen anderen Inhalt habe, als den: propitii sint vobis Deus et Jesus Christus, resque vestras fortunent." Da aber χάρις im N. T. nirgends χαίρειν, εἰρήνη nie guten Fortgang in den Geschäften bedeutet und in den Urkunden des Gottesreiches auch nicht bedeuten kann: so würde es der Hermeneutik widersprechen, Leeres einzulegen, anstatt Volles auszulegen.

Welche Willkür ist es, (Meyer) zu sagen, daß „das specifisch christliche Moment dieses Segensgrußes liege in ἀπὸ θεοῦ — Χριστοῦ, und χάρις καὶ εἰρήνη das ganz Allgemeine (χαίρειν Ap.-G. 25,23.) vertrete." Worauf gründet sich diese Behauptung? Darauf, daß dort χαίρειν, hier χάρις καὶ εἰρήνη steht? Welche Folgerung! Und wie läßt sich hieraus 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4. Jud. 1. der Zusatz ἔλεος erklären? Bezieht sich das etwa auf Almosen, wie εἰρήνη auf gute Geschäfte? Nein, Gnade in Christo, Friede im heiligen Geiste, Barmherzigkeit von dem Vater, das sind des Himmelreiches hohe Segnungen oder Segenswünsche, nicht aber „Gesundheit und gute Geschäfte". Denn in demselben handelt es sich ausschließlich um das, was das höchste Geistesleben, was Seelenheil und Seligkeit, nicht was Leibesbefinden und Weltwohl anbetrifft.

Ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν, von Gott, unserm Vater. Gott ist der Vater für die Gläubigen und Erlösten nicht als Schöpfer und Erhalter, sondern als Seligmacher (σωτήρ) durch Christum, und es ist eine Wirkung des heiligen Geistes, wenn der Christ im vollesten Sinne des Wortes Gott als seinen Vater verehret und anruft (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6.).

Καὶ κυρίου — Χριστοῦ. Der Genitiv hängt von ἀπό ab, und diese Formel ist der vorigen nicht subordinirt sondern coordinirt, so daß Gnade und Friede den Christen eben sowohl von dem Herrn Jesu Christo als von Gott unserm Vater zu Theil werden. Es weiset diese Formel auf das Sitzen des Herrn zur Rechten des Vaters hin, welches in allen Schriften des N. T. Christo beigelegt wird.

Wie viel wichtige christliche Wahrheiten der Apostel in diesem Eingange zusammengedrängt hat, springt in die Augen. Die Gedrungenheit und Kernhaftigkeit der apostolischen Schreibart ist gewiß ein deutliches Merkmal der heiligen Geistesfülle, welche die Apostel und ihre Schriften unterscheidet.

---

2. Einleitung.

Vers 8—17.

Fixirung des Hauptgegenstandes, welcher in dem Lehrschreiben behandelt werden soll.

Mit dem Danke gegen Gott für den Glauben der Römer verbindet der Apostel den Wunsch, sie selbst zu sehen und ihnen eine geistliche Gabe mitzutheilen. Denn vermöge seines Amtes als

Heidenapostel trage er Verlangen auch für sie zu wirken und in Rom das Evangelium zu predigen. Desselben schäme er sich nicht, weil es eine seligmachende Gotteskraft sei, da in demselben die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben geoffenbart werde.

Wie einfach, würdevoll und angemessen dieser Uebergang zum Thema des Briefes ist, empfindet jeder. Der Apostel beweiset auch hierin eben so viel sittliches Schönheitsgefühl als formelle Bildung und Feinheit des Urtheiles. Ueberdieß ist alles kurz und der Fortgang rasch.

8. Den Dank gegen Gott für den Glauben der Römer stellt der Apostel gemäß seiner Würde als Glaubensherold an die Spitze seines Briefes. Er thut dieses in allen Briefen, und nur da nicht, wo, wie in dem Briefe an die Galater, kein Grund des Dankes vorhanden ist. Wenn diese Dankesformeln in dem Ausdrucke nur wenig verschieden sind, so hat dieses darin seinen Grund, daß der Apostel nie die Form, sondern stets die Wahrheit, wie es einem Apostel geziemt, im Auge hat. Nothwendigerweise mußten gleiche Ursachen in seinem Herzen gleiche Wirkungen hervorbringen, weshalb diese Dankgefühle in gleichen Worten sich aussprechen. Gerade dieses deutet auf ihre Wahrheit hin. Uebrigens sind es nicht **captationes benevolentiae**, wie nur der Unglaube sie nennen kann, sondern sie gründen sich darauf, daß da, wo eine Christengemeinde bestehet, durch die heilbringende Gnade (*χάρις σωτήριος*) das höhere Leben zu pulsiren angefangen hat, das Senf- oder Weizenkorn in den Acker eingesenkt ist. Das Wachsen ist Sache der Zeit unter dem fortdauernden Einwirken des Geistesthaues und der Gnadensonne; der Grund ist gelegt, und das ist das schwierigste. Man muß sich in die Zeit der Kirchengründung und Stiftung der Gemeinden, wie in die Seele des Weltapostels versetzen; dann wird man den Dank verstehen.

Πρῶτον μέν. Da auf dieses *μέν* kein *δέ* folgt, so fehlt der Nachsatz und es entsteht ein Anakoluth. (Winer S. 501.) Zu übersetzen ist: Zuerst nun; folgen sollte: hernach aber sage ich. Dieser Satz fehlt, wie so oft.

Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου, sage ich Dank meinem Gott d.i. dem Gott, den ich liebe, dem ich mich zur Anbetung und Verehrung verpflichtet fühle. Vgl. Phil. 1, 3. *Εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου* Ap.-G. 27, 23. *ἄγγελος θεοῦ, οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω.*

Διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch Jesum Christum. Dieses ist nicht mit *θεῷ μου* zu verbinden, so daß der Sinn entsteht, der mein Gott ist durch Jesum Christum, denn Paulus wurde nicht erst durch Christum zu Gott in ein solches Verhältniß gesetzt, daß er Gott seinen Gott nennen konnte. Vgl. Ap.-G. 23, 3. *ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ*. 24, 14. *οὕτω λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ.* Also bereits als Jude war er ein eifriger Verehrer des Gottes seiner Väter, folglich auch seines Gottes. Vielmehr hängt *διὰ Ἰησοῦ*

Χριστοῦ mit *εὐχαριστῶ* zusammen, weil alles, was der Christ Gott verdankt, durch Jesum Christum ihm zu Theil und daher auch der Dank durch Christum vermittelt, in seinem Geiste dargebracht wird. Denn da in dem Gläubigen Christus lebt, so kann er nur durch Christus oder im Namen Christi denken und danken, beten und handeln. Daher die Vorschrift Eph. 5, 20. *Εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων ἐν ὀνόματι τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ Θεῷ καὶ πατρί.* Kol. 3, 17. *Καὶ πᾶν ὅ τι ἂν ποιῆτε ἐν λόγῳ, ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι Κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ δι' αὐτοῦ.* Vergl. 7, 25. Hebr. 13, 25. 1 Petr. 2, 5. wo *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit *ἀνενέγκαι* zu verbinden ist. Doch ist nicht von einer Darbringung des Dankopfers durch die Vermittelung Christi, als Hohenpriesters, die Rede: sondern von dem in dem Gläubigen lebendig sich erweisenden Geiste Christi, durch welchen (Geist) der Bitt- und Dankgeist erweckt wird. Die Anerkennung, daß das ganze Geistes- und Glaubensleben in Christus wurzelt, bestehet und Früchte trägt, macht ein wesentliches Merkmal des Christen aus. Aber sie ist freilich nur bei dem ächten Glauben an Christus, durch welchen er in uns als Wahrheit und Gnade lebt, möglich. Vgl. 15, 30. 1 Kor. 1, 20.

Περὶ πάντων ὑμῶν, für euch alle, d. i. in Beziehung auf euch alle. Da *περί* in ABCD steht, so ist es wohl dem gewöhnlichen *ὑπέρ* vorzuziehen. Aber gesetzt auch *ὑπέρ* wäre die richtige Lesart, so würde sie doch nur in dem Sinne von *περί* genommen werden können, also weder anstatt bedeuten, noch auch, was Olsh. meint, die Römer selbst als Object des Dankes darstellen, nämlich so: ich danke, daß ihr alle mir geschenkt seid.

Ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, daß euer Glaube in der ganzen Welt verkündigt wird; daß man überall euern Glauben rühmt. Dieß ist nun das eigentliche Dankobject. Nicht gilt *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* im strengsten, sondern nur im populären Sinne, wie Joh. 12, 19. *ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν. Κόσμος* bezeichnet hier (bei Joh.) nur die Judenwelt und auch in dieser nur den Theil, der an Jesu hing oder wenigstens ihm nachlief. Es steht also nicht im absoluten, sondern relativen Sinne und bedeutet den Theil der Welt, von welchem eben nur die Rede sein kann oder ist. Röm. 16, 19. *Ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο.* 1 Thess. 1, 8. *Ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλὰ καὶ ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ἐξελήλυθεν.* Hierbei könnte die Frage aufgeworfen werden, ob der Apostel in diesem allgemeinen Rufe Wahrheit gefunden habe. Und dieß muß man unstreitig denken, weil ja darin nur das liegt, daß die Gemeinde als Ganzes durch Glauben oder Christensinn sich auszeichnete, so weit es überhaupt damals und bei der so verschiedenen Mischung von jüdischen und heidnischen Elementen in der Denkart der Einzelnen möglich war;

denn nur durch Zauberschlag hätten aus Juden und Heiden heilige Christen werden können.

9. 10. Um der Bezeugung von seiner liebevollen Theilnahme an dem sittlichreligiösen Zustande der römischen Gemeinde Nachdruck zu geben, beruft sich Paulus auf Gott, der es wisse, wie oft er ihrer gedenke und bitte, daß ihm vergönnt sein möchte in Person zu ihnen zu kommen.

Μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός. Mein Zeuge ist Gott. Paulus liebt solche Betheurungsformeln; vgl. 2 Kor. 1, 23. 11, 31. Phil. 1, 8. 1 Thess. 2, 5.; ja selbst vor Personen und bei Gegenständen, welche eine solche Verstärkung der Bekräftigung nicht zu fordern scheinen. 1 Tim. 2, 7. *Εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι.* Es hatte diese Gewohnheit ihren Grund in dem innigen Verhältnisse, in welchem Paulus zu Gott stand mittelst des reinen Gewissens und des lebendigen Eifers für die Sache Christi und Gottes. Wenn der Leichtsinn aus Gedankenlosigkeit sich öfterer auf Gott beruft, so ist es dem tiefen Glaubenssinne, der einen ununterbrochenen Verkehr mit Gott vermittelt, eigen, überall der Nähe Gottes sich bewußt zu sein und deshalb auch bei seinen Versicherungen Gottes Zeugenschaft anzurufen. Uebrigens war das Verhältniß der Apostel zu den Gemeinden ein so durch und durch religiöses und heiliges, daß eine solche Berufung auf Gott hinlänglich motivirt erscheint. Auch konnte der Inhalt der Gebete des Apostels wirklich nur Gott bekannt sein.

Ὧι λατρεύω — υἱοῦ αὐτοῦ, dem ich im Geiste diene an dem Evangelio seines Sohnes. *Λατρεύειν* wird „von jeder Gesinnung und Handlung gebraucht, wodurch der Mensch seine Andacht (Verehrung Gottes) ausdrückt" (Reiche). Hier nun bezeugt Paulus, daß seine *λατρεία* eine innere und äußere sei, eine Verehrung durch Gesinnung und Handlung. Jenes liegt in den Worten *ἐν τῷ πνεύματί μου,* dieses in dem Beisatze *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Seine *λατρεία* ist also eine vollkommen christliche, eine im strengsten Sinne *προσκύνησις ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.* Joh. 4, 24. Der erste Zusatz *ἐν τῷ πνεύματί μου* ist aber nicht so viel als aufrichtig, von Herzen, sondern drückt das tiefe Ergriffensein von Gott, das Wohnen Gottes in seinem Innern, die durch und durch geheiligte Gesinnung aus. Phil. 3, 3. vgl. mit Röm. 2, 28. 29. Kol. 2, 11.

Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Dieses Dienen am Evangelio des Sohnes Gottes war des Apostels thätiger Gottesdienst; seine religiöse That war die Erfüllung seines Apostelberufes durch eifrige, mit der größten Aufopferung verbundene Ausbreitung des Evangeliums. *Εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* könnte zwar sein, das Evangelium, welches sein Sohn verkündigt hat, gen. subj.; aber dann müßte stehen *Χριστοῦ.* Doch auch *εὐ. Χριστοῦ* Röm. 15, 19.

2 Kor. 9, 13. Gal. 1, 7. ist das Evangelium von Christo; daher hier das Evangelium von seinem Sohne, gen. obj., und dieser Zusatz erklärt auf das bestimmteste, wie Paulus die Verbreitung desselben als einen Gottesdienst betrachten konnte, weil nämlich Gott will, und ihm ganz besonders aufgetragen hatte, daß die frohe Botschaft von seinem Sohne in der Welt ausgebreitet werde.

Ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι, wie ich ohne Unterlaß eurer gedenke. Dieser Formel bedient sich Paulus auch Eph. 1, 15. Phil. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Theff 1, 2. *Ὡς* drückt nicht den Modus oder Grad aus in dem Sinne wie unablässig; denn so würde zu dem absoluten *ἀδιαλείπτως* das relative wie gesetzt, welches sich widerspricht: sondern es steht für *ὅτι*, daß. *Μνείαν ποιεῖσθαι*, Erwähnung thun, ist so viel als *μιμνήσκεσθαι*. Worin diese Erinnerung bestand zeigt das Folgende.

Kaum kann es zweifelhaft sein, ob *πάντοτε* zu diesem oder zu dem folgenden Satze gezogen werden muß, weil *πάντοτε — δεόμενος* die nähere Bestimmung des vorigen unbestimmten Satzes enthält und deshalb *πάντοτε* nicht wohl entbehren kann, während es mit *ἀδιαλείπτως* enger verbunden überflüssig ist. *Ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου*, eigentlich zur Zeit meiner Gebete, d. i. so oft ich bete. Denn *προσευχή* ist das Allgemeine, das Gebet; *δέησις* das Besondere, die Bitte.

Δεόμενος εἴπως, bittend ob. Fritzsche: „Est modest eorantis atque se metuere declarantis, ne suis precibus non annuat is, quem quid roget.“ Tholuck: „Ausdruck schüchterner Bescheidenheit.“ Es ist schwer einzusehen, wie das in dem *εἴπως* liegen solle. Vielmehr das Gegentheil; es ist eher Dringlichkeit, um nicht zu sagen Zudringlichkeit des Gebetes, das schon oft wiederholt worden, aber immer fortgesetzt wird, um zu sehen, obwohl endlich einmal. Vgl. 11, 14. Phil. 3, 11. 1 Macc. 4, 10. *Καὶ νῦν βοήσωμεν εἰς τὸν οὐρανὸν, εἴπως ἐλεήσει ἡμᾶς κ. τ. λ.* Drückt schon *εἰ* eine Gewißheit aus, Gen. 16, 2. 1 Sam. 14, 6. wie vielmehr *εἴπως*, si qua ratione, quaecunque illa sit, i. e. si fieri potest. So spricht sich auf die einfachste Weise des Apostels Frömmigkeit und Vertrauen zu Gott, wie seine Liebe zu den Römern aus.

Ἤδη ποτε endlich einmal giebt zu verstehen, daß dieses Kommen nach Rom schon längst sein sehnlicher Wunsch und andringendes Gebet gewesen sei; bereits am Schlusse seines Aufenthaltes zu Ephesus, im Jahre 54—57, also wenigstens vor 1½ Jahren, hatte er es Ap.-G. 19, 21. geradezu ausgesprochen: *δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν*. Andere: wohl bald, minder passend zu *εἴπως*.

Εὐοδωθήσομαι — πρὸς ὑμᾶς, begünstiget werde, (das Glück habe) durch den Willen Gottes zu euch zu kommen. *Εὐοδοῦν* jemanden auf einem guten Wege führen = beglücken; *εὐοδοῦσθαι* stets bildlich gebraucht, beglückt, begünstigt werden. 1 Kor. 16, 2, 3 Joh. 2. Hier also, das Glück erlangen. Der Apostel wurde zur

Wahl gerade dieses metaphorischen Ausdrucks unstreitig durch die Reisegedanken veranlaßt. Ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, nur durch den **Willen**, die Schickung Gottes glaubt der Fromme irgend einen Wunsch erlangen zu können. Vgl. Jak. 4, 15. Ἐὰν ὁ Κύριος θελήσῃ καὶ ζήσωμεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. Ap.=G. 18, 23. Πάλιν ἀνακάμψω πρὸς ὑμᾶς τοῦ θεοῦ θέλοντος. Wodurch aber Gott des Apostels Plan begünstigen sollte, was P. für die Erfüllung seines Wunsches von Gott erwartete, läßt sich nicht bestimmen. Vielleicht ist es nur die Hinwegräumung der Hindernisse, die in dem Berufe des Apostels lagen, und bewirkten, daß er noch nicht hatte nach Rom reisen können.

10. Der Grund (γάρ), warum der Apostel zu den Römern zu kommen wünscht, ist der, daß er sich sehnt sie zu sehen (in eine unmittelbare Verbindung mit ihnen zu treten), um ihnen eine Geistesgabe mitzutheilen, damit sie befestiget (gestärkt) werden und er zugleich mit ihnen durch den gemeinschaftlichen Glauben neue Anregung empfange.

Daß ἐπιποθεῖν ein starkes Verlangen, eine heftige Sehnsucht ausdrücke, ist gewiß. Dieses geht nicht nur aus der Verschärfung des einfachen ποθεῖν durch den Zusatz ἐπὶ hervor: sondern es erhellt dieß auch aus allen Stellen des N. T., in welchen es vorkommt. Schwerlich dürften die Gründe ausreichen, mit welchen Fr. dieses bestreitet. Er meint, wenn ἐπιποθεῖν ein heftiges Verlangen ausdrücke, so könne es nur selten gebraucht werden. Aber es komme gerade oft bei den heiligen Schriftstellern, ποθεῖν dagegen gar nicht vor. Sehr natürlich! Auf dem Gebiete des Glaubens ist Stärke, intensive Kraft des Gefühles das herrschende. Wie das Geistige stärker anzieht als das Leibliche, so muß auch der Glaube nach den Gegenständen, die er vorhält, ein heftigeres Verlangen erwecken. 2 Kor. 5, 2. Καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες. Hier zeigt schon der Gegensatz στενάζομεν, so wie der Gegenstand des Verlangens, „das Haus vom Himmel", daß ἐπιποθεῖν eine mächtige Sehnsucht in sich fasset. Eben so 1 Petr. 2, 2. Ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε. Denn die neugebornen Kinder verlangen heftig nach der Mutterbrust, und daher stellt der Apostel der neugebornen Christen Verlangen nach der lauteren Geistesmilch als ein mächtiges dar. Von den Stellen 1 Theß. 3, 6. 2 Tim. 1, 4. räumt es Dr. Fr. ein, leugnet es aber in Bezug auf Phil. 1, 8. Aber gerade in dieser Stelle ist die Verstärkung ganz klar und zwar aus dem Grunde, aus welchem es Dr. Fr. leugnet. Es heißt: Μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ. Da nämlich hier die Liebe Christi Maß und Norm der Liebe Pauli zu den Philippern ist, so erhellt schon hieraus, daß die letztere in dem höchsten Grade gedacht werden müsse, welcher eben

durch ἐπιποθεῖν ausgedrückt werden soll. Vgl. van Hengel zu Phil. 1, 8., wo gezeigt wird, daß ἐπιποθεῖν und ἐπιπόθησις nach 2 Kor. 9, 14. und 7, 7. 11. desiderium mutuae consuetudinis bedeutet, und zwar magnum desiderium ex amore profectum. Dasselbe Resultat giebt Phil. 2, 26., wo in ἐπιποθῶν (heftigem Verlangen) der Grund ausgesprochen ist, weshalb Epaphroditus Unruhe (ἀδημονῶν) darüber empfand, daß die Philipper durch die Nachricht von seiner tödtlichen Krankheit erschreckt worden. Selbst die Stelle des Siraciden (25, 27.), welche Fr. für seine Behauptung anführt, γυναῖκα ἐν κάλλει μὴ ἐπιποθήσῃς, zeugt wider dieselbe, da hier von einer sündlichen Lust, jedenfalls von Liebesbrunst die Rede ist. Auch bei den griech. Uebersetzern, wo es Ps. 84, 3. (Hiob 14, 15.) dem נִכְסַף, Ps. 42, 1. dem עָרַג, Ps. 119, 20. dem גָּרַס entspricht, drückt es ein überaus starkes Verlangen, eine heftige Sehnsucht und zwar nach Vereinigung aus. Mit Recht bemerkt Reiche: „ἐπιποθεῖν sich heftig sehnen; wo ἐπὶ in Compositis nicht seine characteristischen Bedeutungen behält, verstärkt es."

Ἵνα τι μεταδῶ — χάρισμα πνευματικόν, damit ich mittheilen möchte (könnte) eine geistige Gnadengabe. Nicht also die empfangende, sondern die mittheilende Liebe trieb den Apostel nach Rom.

Μεταδῶ ὑμῖν euch mittheilen möchte, könnte; denn μεταδιδόναι τινί τι heißt jemandem etwas mittheilen.

Χάρισμα πνευματικόν ist nicht im strengsten Sinne des Wortes eine außerordentliche Gabe des heiligen Geistes (1 Kor. 12, 1 ff.); aber doch eine Gabe oder Kraft, welche auf das im Gebiete des Glaubens waltende πνεῦμα Gottes, als dessen letzte Ursache, zurückbezogen werden kann und muß. Der Apostel stellt sich hier als Vermittler dieser Gabe dar, nicht durch die χειροθεσία (2 Tim, 4, 14.), sondern auf eine andere Weise; denn unter dem χάρισμα ist eine Stärkung des sittlichreligiösen Lebens zu denken, und zwar durch die παράκλησις, welche πίστιν, ἀγάπη und ἐλπίς enthält. Vgl. Ap.-G. 14, 22. Auch Hebr. 6, 4. heißt die durch Christum empfangene χάρις (Eph. 4, 7.) δωρεὰ ἐπουράνιος, welches von χάρισμα πνευματικόν nur formell, nicht materiell verschieden ist. In jener Beziehung ist es eine unmittelbare, in dieser eine mittelbare Geistesgabe. Diese Befestigung, Stärkung (στηριχθῆναι) ist zugleich οἰκοδομὴ τῆς ἐκκλησίας 1 Kor. 14, 3. 5., gehört zu den wichtigsten Geistesgaben und kann nur von Gott, obwohl durch menschliche Vermittlung, gegeben werden. Röm. 16, 26. 2 Theff. 3, 3. 1 Petr. 5, 10. Ap.-G. 18, 23. 14, 22. 15, 32. 41. Χάρισμα ist im Allgemeinen das Concretum der χάρις, und enthält mehrere species. Daher kann das τι, welches eine Unbestimmtheit oder eine Mehrheit der Gnadengaben voraussetzen läßt, nicht befremden. Letztere fand objectiv statt, und erstere müssen wir im Geiste des Apostels annehmen, so daß er, indem er schrieb, noch nicht wußte, welches

χάρισμα er mitzutheilen hätte. Erst durch persönliche Bekanntschaft mit den Römern konnte er in den Stand gesetzt werden, richtig zu beurtheilen, was ihnen am ersprießlichsten sei, διδαχή, oder παραμυθία oder παράκλησις im engeren Sinne, sittliche Erweckung. Was es aber auch sein mochte, das στηριχθῆναι war der Hauptzweck; denn da sie bereits Berufene waren, konnte bei ihnen nur der στηριγμός in der Absicht des Apostels liegen, und der Hauptzweck seiner Reise sein. Vgl. Ap.-G. 14,22. 15,32. 41. 18,23.

Um seine Liebe und christliche Demuth herauszustellen erklärt er, daß er die Stärkung der Römer als eine ihm selbst zu Theil werdende betrachte. Indem die Liebe erfreut, schaffet sie sich selbst Freude; indem sie reich macht, wird sie selbst reicher; indem sie andere stärkt, stärkt sie sich selbst. Diesen Gedanken spricht der Apostel so aus, daß er das στηριχθῆναι geradehin (τοῦτο δέ ἐστι) durch συμπαρακληθῆναι erklärt. Παρακαλεῖν, (herbeirufen) bedeutet zureden, ermuntern, ermahnen, trösten (durch mündliche oder schriftliche Ansprache). Hier dem στηριχθῆναι an die Seite gestellt, kann es nichts anderes ausdrücken, als Erhöhung des inneren sittlichreligiösen Lebens, Erweckung der Glaubens- und Liebeskraft. In dem σύν liegt das gleichzeitige und gemeinschaftliche der Stärkung. Als Mittel wird der gemeinsame Glaube, den der Apostel mit den Römern theilt, angegeben, διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, durch unseren Glauben, den eurigen und meinigen. Der Infinitiv συμπαρακληθῆναι ist dem vorangehenden στηριχθῆναι coordinirt und hängt von εἰς ab, welches nicht wiederholt werden durfte, weil τοῦτο δέ ἐστι eng verbindet. Der Zweck der Mittheilung der Geistesgabe war die Stärkung der Römer und die dadurch zugleich mitgesetzte und bedingte eigene Stärkung des Apostels. Dieser Zusammenhang hat seinen Grund in dem Wesen der Liebe, welche durch die Wirkungen ihrer Wohlthat selbst eine Wohlthat zu empfangen versichert, um den Empfängern ihrer Gaben die Dankesschuld abzunehmen oder zu erleichtern. Weil nun in μεταδῶ das Subject Paulus ist, so bedurfte zwar στηριχθῆναι des Beisatzes ὑμᾶς; keinesweges aber war es nöthig zu συμπαρακληθῆναι zu setzen ἐμέ, weil sich dieß von selbst versteht. Falsch Fritzsche: ut vos inter vos una corroboremini. Tholuck nennt die Bemerkung, daß τοῦτο δέ ἐστι συμπ. ein Erklärungssatz von εἰς τὸ κτλ. sei und deshalb bei συμπ. ergänzt werden müsse ὑμᾶς, scharfsichtig, macht aber die richtige Einwendung, daß dann ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ nicht gesetzt werden konnte. Ἐν ὑμιν scheint nicht sowohl unter euch als an euch, an eurer Person zu bedeuten. An und für sich würde dieses dunkel sein; deswegen erläutert es der Apostel durch den Zusatz διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ, welches nicht nur das ἐν ὑμῖν näher erklärt, sondern auch dem σύν zur Bestimmung dient. Richtig bemerkt Fr. zu diesen Worten: „Variatio structurae, s. si mavis, duarum structurarum confusio.

Nam quum Paulo dicendum esset, aut, *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῖν τε καὶ ἐμοί* aut, *διὰ τῆς ἀλλήλων πίστεως ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* utrumque quo videmus modo confudit." Die Uebersetzung von 11. 12. würde so lauten: denn ich trage ein heftiges Verlangen mit euch in persönliche Berührung zu kommen, um euch irgend eine Geistesgabe mitzutheilen, damit ihr gestärket werdet, das heißt, damit ich zugleich mit gestärket werde an euch durch den beiderseitigen Glauben, euren und meinen. In *ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ* macht Tholuck auf die urbane Voranstellung der Gemeinde aufmerksam. Wenn die Nothwendigkeit des Gedankenganges die Stellung bedingt, wie hier, so kann von Urbanität nicht die Rede sein, die ohnedieß in dieser Form modern und etwas conventionelles ist, von welchem die Alten überhaupt nichts wissen, am wenigsten die Apostel auf dem Gebiete der Glaubenswahrheit und des heiligen Geistes.

13 — 17. Nicht blos gewünscht hatte der Apostel, die Römer zu sehen, sondern auch mehrmals den Vorsatz der Reise gefaßt, aber nicht, Anstalt dazu gemacht, (Tholuck) um auch unter den Römern eine Frucht des Apostelamtes zu schaffen und dadurch zu haben, wie unter den übrigen Heiden, denen er sich verpflichtet fühlt; weshalb er so heftiges Verlangen trägt den Römern das Evangelium zu predigen, welches die Glaubensgerechtigkeit, d. h. die durch den Glauben zu erlangende Heilsgnade offenbart.

13. *Οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, ich will, daß ihr wissen sollet. Dieselbe litotische Formel kommt vor 11, 25., 1 Kor. 10, 1. 12, 1. 2 Kor. 1, 8. 1 Theß. 4, 13. Die positive Phil. 1, 12. lautet: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι*. Die Lesart *οὐκ οἴμαι δὲ ὑ. ἀ.*, die sich in einigen Codd. findet, ist wohl nur eine Correctur, weil die ursprüngliche Formel nicht ganz passend erschien, da es sich nicht um einen dogmatischen Lehrsatz, sondern um einen Vorsatz des Apostels handelt.

Ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, daß ich oft mir vorsetzte (vornahm) zu euch zu kommen. Nähere Erläuterung über diesen Reiseplan des Apostels läßt sich nicht geben. 15, 23. sagt er, daß er schon seit vielen Jahren (*ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν*) heftiges Verlangen (*ἐπιποθίαν*) getragen habe, zu den Römern zu kommen. Ap.-G. 19, 21. erklärte er in Ephesus: *δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν*. Ap.-G. 23, 11. erschien ihm der Herr in der Nacht, und sagte ihm: „also du mußt auch in Rom zeugen." Aber diese Erscheinung hatte der Apostel längere Zeit nach der Abfassung seines Briefes; und das Zeugen von Christo scheinet sich auf das Zeugenleiden zu beziehen, das in Jerusalem begonnen hatte.

Καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο, und (daß) ich bis jetzt verhindert wurde. *Καὶ* coordinirt *ἐκωλύθην* dem *προεθέμην* und macht es von *ὅτι* abhängig. Nicht das blos sollten die Römer wissen, daß er sich oft vorgenommen habe, zu ihnen zu kommen, sondern auch dieses, daß er bis jetzt verhindert worden sei. Dieser Zusatz ist nicht

überflüssig, weil der bloße Vorsatz ohne die Ausführung das ἐπιποθεῖν zweifelhaft machen konnte. Daher erwähnet der Apostel den Umstand, daß er verhindert worden sei, also ohne seine Schuld den Vorsatz nicht habe ausführen können.

Ἵνα τινὰ καρπὸν — ἔθνεσιν, damit ich einige Frucht auch an euch habe, wie an den übrigen Heiden. Ἵνα hängt mit ἐλθεῖν zusammen, welches auch beim letzten Satze mitzudenken ist. Καρπὸς, Frucht, ist tropisch nicht Nutzen, sondern überhaupt Wirkung, jedoch hier mit dem Nebenbegriffe des Guten und Ersprießlichen. Obwohl nun eigentlich der Baum Früchte hat, weil er sie durch seinen inneren Trieb hervorbringet: doch kann auch der Gärtner sagen, er habe die Frucht, weil er durch seine Pflege sie befördert hat. Paulus wollte nach Rom kommen, damit er eine Frucht habe, streng genommen, hervor bringe, was er jedoch aus Zartheit nicht sagt, um nicht sein Verdienst hervorzuheben. Auch „an den übrigen Heiden" war die Frucht durch Vermittlung seiner Thätigkeit gewachsen. Vgl. 1 Kor. 2, 6 ff. Luk. 13, 6 ff. Ἔχω statt σχῶ scheint die richtigere Lesart zu sein. Da das „haben" als gegenwärtig oder fortdauernd zu denken ist, wie auch an den übrigen Heiden, hat er sie und besitzt sie fortwährend, daher ist ἔχω nicht σχῶ das Richtige. Er will nicht sagen, „daß ich erlangte oder erlangen möchte", sondern er sagt, „daß ich haben (besitzen) möge." Dr. Fritzsche vertheidigt σχῶ. Καρπόν τινά heißet irgend eine Frucht; τινὰ καρπόν, einige Frucht. Letzteres ist dem Zusammenhange angemessener. Ἐν ὑμῖν, an euch, nicht unter euch. Denn καρπὸν ἔχειν ἔν τινι, heißet an Jemandem Frucht haben, so daß also der Jemand der Baum ist, welcher die Früchte träget, doch unter Voraussetzung der sorglichen Gärtnerpflege. Luk. 12,6—9. Paulus wollte durch seine geistliche Pflege bewirken, daß auch die Römer Frucht brächten, wie die übrigen Heiden. Und wie der Gärtner sagen kann, er arbeite, damit er eine Frucht habe an dem Baume, so Paulus im geistlichen Sinne.

14. Das Verlangen, auch an den Römern Frucht zu schaffen und dadurch zu besitzen, wie er sie schon an den übrigen Heiden hat, bezeichnet der Apostel in diesem Verse nicht als ein pathologisches, sondern als ein ethisches. Verpflichtet, oder bildlich, verschuldet ist er der ganzen Heidenwelt, nämlich zur Predigt des Evangeliums (1 Kor. 9, 16.). Um die Gesammtmasse der Heiden näher zu charaeterisiren, theilt er sie ein in Hellenen und Barbaren, in Weise (Gelehrte) und Unweise (Ungelehrte). Er faßt also alle äußeren und inneren Differenzen zusammen, und erklärt, daß diese für ihn kein Gewicht haben. Unter welche der von dem Apostel aufgestellten Klassen die Römer zu bringen seien, darf nicht gefragt werden. Hier kommt es dem Apostel blos darauf an, die Totalität derer, denen er sich verpflichtet fühlt, darzustellen, in welcher freilich auch die Römer befaßt sein müssen. Großartig und erhaben

ist die Ansicht, welche der Apostel von seinem Amte hat; dennoch bleibt er weit hinter dem göttlichen Selbstbewußtsein Christi zurück, wenn dieser sich als den guten Hirten darstellt, oder alle zu sich einladet, welche mühselig und beladen sind. Aber auch Paulus betrachtet sich als den berufenen und von Gott durch Christus in Pflicht genommenen (ὀφειλέτης) Apostel der Menschheit. Während er hierdurch das höchste Selbstgefühl ausspricht, mildert er dasselbe durch den Ausdruck der tiefsten Demuth, daß er damit nur eine Schuld abtrage; folglich kann von einem Verdienste oder von einer angemaßten Würde bei ihm nicht die Rede sein. Die Ausleger erklären nicht, worauf dieses ὀφείλημα beruhe; wie sich der Apostel der Heidenwelt gegenüber als Schuldner gedacht habe. Man könnte denken, da er das Evangelium 2 Kor. 4, 7. als einen Schatz (θησαυρός) betrachtet, und die Heidenwelt nach 2 Kor. 8, 9. geistlich arm ist, und erst durch Christus reich wird: so habe er die Mittheilung dieses Schatzes für eine an die Heiden abzutragende Schuld angesehen. Doch scheinet diese Darlegung des Verhältnisses zu künstlich zu sein, und auch dem tropischen Grundbegriffe des Wortes ὀφειλέτης (obligatus, nicht debitor), nicht gehörig zu entsprechen. Natürlicher ist es den Beruf Gottes durch Christum (Vs. 5. Gal. 1, 1. 15.) und die ausdrückliche Bestimmung Christi Ap.-G. 26, 16—28. als den Verpflichtungsgrund zum Predigtamte unter den Heiden anzunehmen. Vgl. 1 Tim. 2, 7. (2 Tim. 1, 11.) Εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος, (ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ οὐ ψεύδομαι. 1 Kor. 9, 16. 17. Ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστι μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται. Οὐαὶ δέ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι.

15. Aus dieser allgemeinen Pflicht gegen die Heiden folget die besondere gegen die Römer.

Οὕτω. Bei dieser Sachlage, unter solchen Umständen; daher. *Τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον*, scil. ἔστι, ist meine Neigung, bin ich geneigt und willig, κατ' ἐμέ = ἐμοί oder ἐμοῦ· τὸ πρόθυμον = ἡ προθυμία, also ἡ προθυμία ἡ ἐμὴ oder ἐμοί scil. ἔστι. Andere Erklärungen beleuchten Fr. und de Wette.

Εὐαγγελίσασθαι, das Evangelium zu verkündigen. Der Apostel bestimmt hier näher, was ihn nach Rom treibet. Nicht blos die Mittheilung einer geistlichen Gabe, (χάρισμα πνευματικὸν Vs. 11.) an die bereits Bekehrten, sondern überhaupt die Verkündigung des Evangeliums unter den noch Unbekehrten. Daher scheinet ὑμῖν, i. e. τοῖς ἐν Ῥώμῃ nicht sowohl auf die christlichen als auf die nichtchristlichen Römer bezogen werden zu müssen; also, euch Römern; denn τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ bestimmt den Begriff ὑμῖν näher, nämlich, daß die „ihr" nicht als Christen, sondern als Römer zu denken sind. Dennoch ist der ganze Brief so abgefaßt, daß er blos an Christen gerichtet ist, wie auch die Ueberschrift besagt.

16. Der Apostel rückt nun seinem großen Gegenstande näher. Den Römern will er das Evangelium verkündigen. Dieses hat eine bedenkliche Seite. Die Predigt von dem Gekreuzigten, wird sie nicht in der heidnischen Weltstadt mehr als irgendwo thöricht erscheinen? Wird nicht der Verkündiger dieses Evangeliums Hohn und Spott zu erwarten haben? Audax facinus ad crucem vocare terrare dominos. (Alex. Morus bei Reiche z. d. St.) Mit einem entschlossenen Nein antwortet der große Heidenapostel auf diese ihm selbst sich aufdrängende Frage.

Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον, denn ich schäme mich des Evangeliums nicht. Man muß dieses wohl als Litotes fassen; doch ist diese Form darum gewählt, um den verschwiegenen, aber im Geiste des Apostels befindlichen Einwand zu berühren, und zu widerlegen, nämlich die Bedenklichkeit, daß er in Rom viel Widerstand unter den *σοφοῖς* und *ἀνοήτοις* finden werde. Deshalb ist es keinesweges für *καυχῶμαι ἐπὶ τῷ εὐαγγελίῳ* gesetzt, wie Koppe und Flatt wollen; dieß würde den Gedankengang des Apostels wenigstens formell ganz verkehren.

Δύναμις γὰρ —Ἕλληνι, denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile jedem Glaubenden sowohl zuerst dem Juden, als auch dem Griechen (Heiden). Kraft Gottes ist nicht blos eine wirksame, sondern auch eine göttliche, von Gott selbst ausgehende oder mitgetheilte Kraft. Schwierig ist es, das Evangelium als Kraft zu denken. Zuerst muß bemerkt werden, daß das Evangelium den ganzen Complex von Lehren, Thatsachen und Verheißungen bezeichnet, die seinen Inhalt ausmachen. Diese sind als Träger einer göttlichen Kraft zu denken, die bei dem wirksam wird, der das Herz ihr durch den Glauben öffnet. Denn da das Evangelium eine Schöpfung oder Veranstaltung Gottes ist: so ist natürlich, daß dieselbe, als Ganzes betrachtet, wirklich eine Kraft in sich träget, welche keine andere abstrahirte Wahrheit oder Menschenweisheit hat. Es wirkt aber diese Kraft erleuchtend, heiligend, tröstend; denn es schaffet die aufgenommene Heilswahrheit einen hellen Geist, ein reines Herz, ein freudiges Gemüth, kurz, die Wiedergeburt, *ζωήν*. Ueberdieß ist der Glaube an das Evangelium verbunden mit der Erlangung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens. Dadurch vornehmlich ist das Evangelium eine specifisch verschiedene Heilkraft, die keine andere Wahrheit in sich träget. Was Fritzsche saget, erschöpfet den Begriff *δύναμις* nicht: „declarat rem potentem, quae divinae originis sit, eine Kraftäußerung, Kraftlehre (?) Gottes." Paulus, der selbst die Heilsgnade im reichsten Maße an sich erfahren hatte, und durch dieselbe völlig umgewandelt worden war, liebt es, das Evangelium als eine *δύναμις θεοῦ* darzustellen. Vgl. 1 Kor. 1, 18. *Ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶ, τοῖς δὲ σωζομένοις δύναμις θεοῦ.* Vs. 24. *Αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησι Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.*

Εἰς σωτηρίαν, zum Heile, d. i. das Heil schaffend. *Σωτηρία* im Gegensatze der *ἀπώλεια*, bedeutet den Zustand des Heiles und seligen Lebens im Diesseit und Jenseit.

Παντὶ τῷ πιστεύοντι, jedem der glaubt. Die Bedingung der Wirksamkeit jener Gotteskraft zum Heile ist auf Seiten der Menschen die *πίστις* oder die Aneignung der dargebotenen Heilsgnade mittelst des Vertrauens zu der Göttlichkeit und Wahrheit derselben, also daß das Wort vom Gekreuzigten (*ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ*) eine göttliche und wahre Lehre sei. Wie anders wäre möglich, sich die Heilsgnade anzueignen? Folglich ist jedenfalls von Seiten des Menschen Thätigkeit, nämlich Receptivität nöthig. Die Orthodoxie, die den Glauben von Gott unmittelbar wirken läßt, macht den Menschen zum Klotz, der höchstens voluntatem loco motivam hat, wie die Conc.-Formel gleichsam weissagerisch, man denke an die Locomotiven der Eisenbahnen *), sich ausdrückt. *Πίστις* enthält Erkenntniß (*ἔλεγχος*) und Vertrauen (*ὑπόστασις*). Die Begriffsbestimmung Hebr. 11, 1. lässet nichts zu wünschen übrig. Die fides salvifica oder specialissima hat nur ein bestimmteres oder specielleres Object; der Glaube aber ist dem Begriffe nach derselbe. Wer den *λόγος τοῦ σταυροῦ* erkennt und demselben vertraut, der hat den Glauben, durch welchen die *δύναμις θεοῦ* in ihm wirksam wird.

Das *πρῶτον* bei *Ἰουδαίῳ* deutet jedenfalls auf den Vorzug hin, den die Juden, selbst nach dem Willen Gottes, vor den Heiden dadurch hatten, daß ihnen das Heil verheißen wurde und von ihnen ausging. Joh. 4, 22. *ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί.* Vgl. Röm. 9, 4. 5. *Οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι· Ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.* Daher wendete sich selbst Paulus, der *ἐθνῶν διδάσκαλος*, stets zuerst an die Juden, und erst dann, wenn diese das Wort von sich stießen, zu den Heiden. Vgl. Ap.-G. 13, 46. *Ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον* (als Wille Gottes) *πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν, καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη.* Vergl. Ap.-G. 13, 5. 14, 1. 16, 19. 17, 1. 10. 17. 18, 2. 19. 19, 8. 13. 28, 17. Dr. Fr. erklärt *πρῶτον* durch potissimum und verwirft die Erklärung durch primum. Aber in keinem Falle kann gesagt werden, daß den Juden potissimum, vorzugsweise, das Heil bestimmt sei. Das Heil war allen in gleicher Weise bestimmt; aber allerdings zunächst den Juden, weil Christus zu ihnen und nicht

---

*) Wahrscheinlich würden die Verf. der Conc.-F. die Eisenbahnen für die höchste Blüte des durch Adams Sündenfall verderbten Fleisches erklären. Doch würden sie eingestehen müssen, daß diese adamitischen Fleisch-„Klötze" sich wunderbar schnell bewegen.

zu den Heiden gesandt war. Eine Zeitfolge fand in der Verkündigung nothwendigerweise statt; und in dieser hatten die Juden den Vorgang, aber nicht den Vorzug. Auch Röm. 2, 9. 10. bedeutet das πρῶτον nicht potissimum, sondern behält seine eigentliche Bedeutung. Denn bei dem künftigen Gerichte konnte allerdings der Apostel eine Zeitordnung sich denken, nach welcher die Juden zuerst und dann die Heiden gerichtet würden. Denn die Juden waren auserwählet von Gott und daher mußte wie die Gnade so das Gericht vom Hause Gottes anfangen, 1 Petr. 4, 17.

17. Der Apostel spricht nun bestimmter aus, in wiefern das Evangelium eine Heilskraft Gottes für den Gläubigen sei. Da hier zum ersten Male die Wörter δικαιοσύνη θεοῦ und πίστις in Verbindung gesetzt werden, so ist es nöthig den Begriff derselben sorgfältig zu erörtern und darzulegen.

צַדִּיק, δίκαιος, wird von Gott und Menschen gebraucht, und zwar im absoluten und im relativen Sinne, d. h. als Eigenschaft und als Handeln. Gott ist im absoluten Sinne als der heilige, δίκαιος, sittlich vollkommen; relativ, im Verhältnisse zu den Menschen, ist er δίκαιος als der, welcher das Gute belohnt und das Böse bestraft. Der Mensch ist δίκαιος, als sittlich guter, als Solcher, der innerlich so denket, oder gesinnet ist, wie er soll und das Gesetz (Gottes Wille) fordert. Relativ ist er δίκαιος, wenn er seine Pflichten gegen Gott und die Menschen erfüllet, gegen Gott sowohl als gegen die Menschen so handelt wie er soll. In jenem Falle ist er zugleich εὐσεβής, dagegen als ἀσεβής zugleich ἄδικος.

Δικαιοσύνη von Menschen gebraucht, bezeichnet im absoluten Sinne die sittliche Denkweise; im relativen die sittliche Handlungsweise. Zugleich aber wird durch dieses Wort der Zustand bezeichnet, in welchem er von dem heiligen und gerechten Gott alles Gute erwarten kann, und zu hoffen berechtigt ist.

Δικαιοσύνη θεοῦ, absolut als Eigenschaft, ist die Heiligkeit Gottes; im relativen Sinne diejenige Handlungsweise, nach welcher er das Gute belohnet, und das Böse bestrafet. Im engsten relativen Sinne drückt es das Segnen der Guten aus, also die Güte Gottes, vermöge welcher er Gnade spendet. Dieses Segnen heißt δικαιοῦν, das Gesegnetwerden δικαιοῦσθαι. In diesem Sinne behandelt Gott, ὁ δικαιῶν, die Menschen als δικαίους; der Mensch aber, ὅς δικαιοῦται, wird von Gott als δίκαιος behandelt oder in den Zustand der δικαιοσύνη versetzt, in welchem er Gnade von Gott empfängt, wodurch er für δίκαιος erklärt wird von Seiten Gottes.

Dieser Zustand heißet δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ, ἐκ τοῦ θεοῦ, δόξα τοῦ θεοῦ.

Wäre der Mensch wirklich δίκαιος, so würde dieser Zustand ein erworbener, verdienter sein, und dann würde von einer ἰδία δικαιοσύνη, oder, in wiefern die Handlungsweise durch das Gesetz normirt wäre, von einer δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου, oder in wiefern seine Sitt-

lichkeit in Handlungen sich kund thäte, von einer δικαιοσύνη ἐξ ἔργων die Rede sein können und sein müssen; der Mensch befände sich im Gnadenstande (δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) durch seine Tugend. Paulus aber leugnet, daß die Menschen bisher das Gesetz erfüllt haben, und erklärt, daß alle dieser Gerechtigkeit ermangeln und Sünder (ἄδικοι, ἀσεβεῖς, ἁμαρτωλοί) sind. Röm. 3, 9. 10. 23. 7, 18. 11, 32. Gal. 2, 16. 3, 22. Phil. 3, 4—9. Folglich hat der Mensch keine δικαιοσύνην ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Röm. 3, 20. Gal. 2, 15. 16. Der Mensch würde daher von Gott nur Strafe, nichts Gutes, keinen Segen empfangen können, (οὐ δικαιωθήσεται) wenn Gott nicht aus Gnade (χάριτι) eine Anstalt getroffen hätte, um ihm die δικαιοσύνην zuzuwenden, d. h. ihn in den Gnadenstand zu versetzen, so daß er nun von Gott als δίκαιος behandelt, d. h. gesegnet wird.

Der Urheber dieser Anstalt ist Gott; der Mittler Christus; die Bedingung der Glaube; der Segen Sündenvergebung; der Zweck Heiligung und durch dieselbe Beseligung. Sie heißt im Allgemeinen δικαιοσύνη θεοῦ oder ἐκ θεοῦ; Gott ist der δικαιῶν, der πιστεύων aber als δικαιούμενος, empfängt die δικαιοσύνην ἐκ θεοῦ, σωτηρίαν, σώζεται, und zwar ἐν Χριστῷ, d. i. in der Glaubensgemeinschaft mit Christus. Weil nun aber der Mensch, als Sünder, keine Ansprüche an den Gnadenstand hat: so heißet diese Veranstaltung χάρις, und der Mensch δικαιοῦται χάριτι θεοῦ, δωρεάν, οὐκ ἐξ ἔργων, χωρὶς ἔργων, οὐκ ἐκ τοῦ νόμου, sondern διὰ πίστεως, πίστει, ἐκ πίστεως; deshalb heißet dieser Zustand auch δικαιοσύνη πίστεως, ἡ δικαιοσύνη διὰ πίστεως Χριστοῦ, ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη ἐπὶ τῇ πίστει im Gegensatze zur ἰδίᾳ (ἐμῇ) δικαιοσύνῃ, der δικαιοσύνῃ, τῇ ἐν νόμῳ oder ἐξ ἔργων.

Hieraus erhellet ein Doppeltes. Zuerst dieses, daß Paulus von denen redet, die außerhalb Christo sind; sodann dieses, daß in den Wörtern δικαιοσύνη, δίκαιος, δικαιοῦσθαι nicht der materiale, sondern der formale Begriff, d. h. des gewissermaßen äußeren Verhältnisses zu Gott, ausgedrückt sei.

Vgl. Mein Neut. Handwörterbuch zur Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre (Leipz. 1843.) unter den Artikeln: Gerechtigkeit, Glaube.

17. Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, denn die Gerechtigkeit (Gnade) Gottes wird in ihm geoffenbaret aus Glauben zu Glauben. Der Apostel motivirt (γὰρ) in diesem Verse seine Erklärung, daß er sich des Evangeliums nicht schäme. Der Grund ist der, weil in dem Evangelio die Glaubensgerechtigkeit als Heilsweg enthüllt oder geoffenbart wird, damit nun nicht das Gesetz sondern der Glaube herrschend werde (εἰς πίστιν); daß also niemand mehr durch Gesetzeswerke sondern durch Glauben das Heil zu erlangen suche. Δικαιοσύνη θεοῦ (im Gegensatze der ὀργὴ θεοῦ Vs. 16.) ist die Gnade Gottes, die Vergebung der Sünde oder die σωτηρία.

Es ist also weder „die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt" (Luther), noch **„integritas quae Deo satisfacit"** (Fritzsche), noch „der vollkommen sittliche Zustand des Menschen, Angemessenheit seines Handelns zum menschlichen und göttlichen Gesetze, Freiheit von Tadel und Schuld" (de Wette), sondern der Gnadenstand, der von Gott geschenkt wird (*θεοῦ*), welcher eben deswegen auch *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*, Phil. 3, 8., heißt, vgl. Reiche z. d. St. und Dähne Paulin. Lehrbegriff S. 23. 9. Mit *δικαιοσύνη θεοῦ* ist *ἐκ πίστεως* zu verbinden. Vgl. Kap. 10, 6. *Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη.* Diese beiden Wörter bilden eben den Begriff der Glaubensgerechtgkeit, welches nichts anderes ist, als die durch den Glauben zu erlangende Gnade Gottes oder Sündenvergebung. Kap. 4, 5 ff. Vgl. Luk. 24, 47. *Καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Ap.-G. 13, 38. 39. *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ὅτι διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, καὶ ἀπὸ πάντων, ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι* (absolvi, Lossprechung erhalten) *ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Obwohl der grammatischen Structur nach *ἐκ πίστεως* mit *ἀποκαλύπτεται* verbunden werden mußte; so verbietet doch dieses schlechterdings der Sinn; und die Logik stehet über der Grammatik. Meyer, der diese Verbindung als die einzig zulässige festhält, erklärt den Satz *ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως* so, „daß letzteres (*ἐκ π.*) dasjenige bezeichne, woraus das Evangelium dem Menschen die *δικαιοσύνη* enthülle." Aber wie könnte das Evangelium aus dem subjectiven Glauben die *δικαιοσύνη* objectiv enthüllen? Obwohl auch Fr. diese Verbindung für die einzig mögliche ausgiebt (*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, **haec vocc. ne possunt quidem per leges syntacticas cum substantivo** *δικαιοσύνη θεοῦ* **conjungi, sed cum verbo** *ἀποκαλύπτεται* **consocientur necesse est**), so erkläret er doch selbst den ganzen Satz so: **integritas quae Deo satisfaciat, in evangelio aperitur ex fide concise dixit P. pro:** *δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ δείκνυται* (s. *φανεροῦται*) *ἐκ πίστεως οὖσα* s. *πορευομένη* *). Durch dieses Supplement wird jedenfalls *ἐκ πίστεως* mit *δικαιοσύνη* verbunden, was vorher als unmöglich und mit der Syntax streitend dargestellt wurde. Es wird allerdings nicht geleugnet werden können, daß Paulus besser so geschrieben hätte: *ἡ γὰρ δικαιοσύνη θεοῦ, ἡ ἐκ πίστεως, ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται εἰς πίστιν.* Allein er wollte das *ἐκ πίστεως* mit *εἰς πίστιν* verbinden, um dadurch den Glauben hervorzuheben. Deswegen verließ er das gewohnte grammatische Gleis. Vgl. 2 Kor. 2, 16. *οἷς μὲν ὀσμὴ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ζωῆς εἰς ζωήν.* Auch Röm. 6, 19. giebt eine Parallele.

---

*) Wenn etwas zu suppliren wäre, müßte *δοθεῖσα* gesetzt werden. Gal. 3, 22. *ἵνα ἡ ἐπαγγελία* (= *δικαιοσύνη θεοῦ*) *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσι.*

Εἰς πίστιν hat bereits Heumann, dem Fr. beistimmt, richtig erklärt, ut **fides habeatur**, zu dem Endzwecke, daß man glaube oder den Glauben als das Heilmittel anerkenne (Olsh.). Deswegen beruft sich Paulus auf Hab. 2, 4. *Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Diese Worte sollen dem *εἰς πίστιν* den vollen Nachdruck geben. Denn wenn schon im A. T. dem *δίκαιος ἐκ πίστεως* das Leben (*σωτηρία*) verheißen wird: so muß nun, da die Offenbarung des Evangeliums dazu kommt, der hohe Werth des Glaubens im vollen Lichte sich darstellen, und jeder sich zum Glauben erweckt fühlen. Die hier citirte prophetische Stelle wird auch Gal. 3, 11. und Hebr. 10, 38. ganz gleichlautend angeführt. Unleugbar hat Paulus *δίκαιος ἐκ πίστεως* als einen Begriff gedacht. Denn hierauf kommt alles an, wenn die *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων* abgethan werden soll. So Winzer, Fritzsche u. A. Aber im Hebr. lautet der Satz: צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, *οἱ ό, ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου* (בֶּאֱמוּנָתִי) *ζήσεται*, **h. e. probus homo per fiduciam suam (in Deo collocatam) i. e. per honestatem, pietatem suam felix erit.** Denn Leben ist Glückseligkeit, und zwar leibliche und geistige. Der Paulinische Satz stehet daher weder im hebr. noch im griech. Texte. Von Glaubensgerechtigkeit ist beim Propheten nicht die Rede. Aber ein solches freies Gebahren mit dem A. T. ist ganz der rabbinischen Lehrart angemessen; Paulus bedient sich derselben sehr oft und mit der größten Unbefangenheit. Für uns ist sie ohne alle Beweiskraft. Der organische Zusammenhang beider Bunde beruhet nicht auf dem Glauben; in diesem Stücke sind sie sich entgegengesetzt; sondern auf der Liebe, welche im alten Bunde zwar nicht an der Spitze stand, aber doch auch als Gebot in demselben enthalten ist. Matth. 22, 37 ff.

Der Sinn von Vs. 16. 17. ist also dieser: Ich schäme mich nicht, das Evangelium auch in Rom zu predigen, weil es eine Gotteskraft ist, die Heil schaffet allen, welche glauben, Juden und Heiden. Denn in demselben wird die Gnade Gottes, die durch Glauben erlanget wird, enthüllet, damit alle glauben, wie geschrieben ist: der durch Glauben Gerechte wird leben.

Erster Theil.

Ausführung des Dogma's von der Glaubensgerechtigkeit.

Von der Sündhaftigkeit des ganzen menschlichen Geschlechts.

1, 18. — 3, 20.

A. Sittlicher Zustand der Heidenwelt.

An das Vorhergehende knüpft das nun Folgende der Begriff der πίστις. Der Glaube ist der That entgegengesetzt in der christlichen Lehre von der Gerechtigkeit und Gnade Gottes. Hätte die Welt ἔργα νόμου gehabt, so würde sie die Gerechtigkeit ἐξ ἔργων νόμου erlangt haben. Aber sie ist durch und durch sündig. Dieses setzt zweierlei voraus. Zuerst Kenntniß des Gesetzes; denn wo diese fehlt, ist keine Sünde, wenigstens keine Zurechnung der Sünde. 4, 15. 5, 13. Sodann Uebertretung des Gesetzes. Für beides führt der Apostel den Beweis zunächst in Beziehung auf die Heiden, sodann in Beziehung auf die Juden.

Von den Heiden geht er aus. Sie standen nicht unter der δικαιοσύνη θεοῦ, sondern unter der ὀργή, weil sie ἀσεβεῖς und ἄδικοι waren. Sie hatten Kenntniß Gottes, aber sie waren in Laster versunken. Sich selbst konnten sie also nicht retten (σώζειν). Die χάρις θεοῦ mußte ihnen die δικαιοσύνην darbieten, die im Evangelio enthüllt wird für die, welche glauben, weshalb dasselbe eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι ist. Schauervoll ist das Gemälde, welches der Apostel von der sittlichen Versunkenheit der Heidenwelt aufstellt. Was auch Horaz, Seneca, Tacitus, Juvenal und Persius über die Lasterhaftigkeit ihrer Zeit gesagt haben, selbst mit mancherlei scheinbaren Hyperbeln; es reicht nicht an die Darstellung des Apostels, die doch die volle Wahrheit ist. Hierin zeigt sich die heiligbegeisterte Seele des großen Apostels und zugleich der hohe sittlichreligiöse Standpunkt, auf welchen ihn sein Glauben erhoben hatte. Er lebt mitten in diesem entarteten Geschlechte; aber er schaut auf dasselbe, wie ein sonnebeleuchteter Fels auf die Nacht, welche die Thäler und Niederungen um ihn her weit und breit decket. Einzelne Ausnahmen, z. B. Sokrates, Cato, können nicht in Betracht kommen; der Apostel ignorirt sie mit vollem Rechte.

18. Durch γάρ verknüpft der Apostel mit dem vorhergehenden Verse, welcher von der Offenbarung der Gnade oder der Sündenvergebung im Evangelio handelte, die Offenbarung des göttlichen Zornes, also der Ungnade, in der Welt. In dem γάρ lieget also der Gedanke, daß die σωτηρία in dem Evangelio nothwendig sei zur Rettung des Menschengeschlechts, weil der Zorn Gottes vom Himmel offenbart wird über die Gottseligkeit.

Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ, denn es wird Zorn Gottes vom Himmel geoffenbaret. Dem vorigen Satze resp. parallel- und entgegengesetzt sind ὀργὴ θεοῦ der δικαιοσύνη θεοῦ, und ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ dem ἀποκαλύπτεται ἐν αὐτῷ. Daß „das Geoffenbartwerden in dem Evangelio" eine Lehre anzeige, läßt sich nicht leugnen. „Gelehrt wird im Evangelio die Gnade Gottes." Daher haben einige Ausleger angenommen, auch hier sei zu ἀποκαλύπτεται hinzuzudenken ἐν αὐτῷ, in wiefern das Evangelium lehre, daß Gott vom Himmel herab über die Gottlosigkeit zürne, „die Sünde zum Bewußtsein bringe" (de W.). Allein, da ἀποκαλύπτεται nicht diesen Beisatz, sondern ἀπ' οὐρανοῦ hat: so ist diese Erklärung unbedingt abzuweisen. Tholuck beziehet das ἀποκαλύπτεται auf das Gewissen, welches die Heiden strafe, und ihnen den Zorn Gottes fühlbar mache. Mit Recht erinnert Fr. gegen diese Erklärung, daß bei derselben dem ἀποκαλύπτεσθαι eine Bedeutung untergelegt werde, die es im N. T. nicht habe, wo es stets einen außerordentlichen Unterricht Gottes bezeichne; Eph. 3, 5. Gal. 1, 12. 1 Kor. 2, 10. Auch sei bei dieser Erklärung ἀπ' οὐρανοῦ matt, ja schwer zu rechtfertigen. Wenn nun Andere das Präsens in die Bedeutung des Fut. ἀποκαλυφθήσεται, umgesetzt und von dem letzten Gerichte ausgedeutet haben: so ist dieß weder nach der Grammatik (Winer 242.) noch nach dem Sinne zulässig. Denn von gegenwärtigen Strafen der Sünde ist die Rede, wie das Folgende deutlich zeigt. Auch würde dadurch der Gegensatz zum 17. Verse aufgehoben. Wie dort jetzt die δικαιοσύνη geoffenbart wird im Evangelio, so wird hier jetzt die ὀργή vom Himmel geoffenbart. Das Wahre ist, daß ἀποκαλύπτεται nicht blos von Inspiration, sondern auch von Manifestation gebraucht wird, und eine Thätigkeit Gottes bezeichnet, die den Menschen irgend etwas, auch durch Thatsachen manifestirt. Joh. 12, 38. Röm. 2, 5. 1 Petr. 1, 5. 5, 1. Hier nun ist es die ὀργή, die durch die Strafen der Sünde sich kund giebt. Die Thatsachen werden im Folgenden ausführlich dargelegt. Ἀπ' οὐρανοῦ aber bezeichnet sowohl dieses, daß Gott sie verhängt, als auch dieses, daß er sie ganz allgemein verhängt, über alle, die auf Erden wohnen und Sünder sind. Denn so wird auch die Formel ὑπ' οὐρανόν gebraucht, Kol. 1, 23. τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Vgl. Luk. 17, 24. Ap.-G. 2, 5. 4, 12. Uebrigens wird durch ἀπ' οὐρανοῦ nicht die Beschaffenheit der Strafe

z. B. tempestates, pestilentia (Chrys. πολλάκις τοῦτο γίνεται ἐν λιμοῖς, καὶ λοιμοῖς καὶ πολέμοις) ausgedrückt, denn diese sind nie Strafen Gottes, weil sie auch die Unschuldigen treffen: sondern, wie gesagt, nur ihr Ursprung und ihre Ausdehnung. Man könnte vielleicht auch sagen, daß ἀπ᾽ οὐρανοῦ für ἀπὸ θεοῦ gesetzt sei, welches der Apostel wegen des vorhergehenden θεοῦ nicht habe setzen wollen. Vgl. 2 Macc. 7, 11. Ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι. Matth. 21, 25. (Mark. 11, 30. Luk. 20, 4.) Τὸ βάπτισμα Ἰωάννου πόθεν ἦν; ἐξ οὐρανοῦ, ἢ ἐξ ἀνθρώπων; Hier sind Himmel (Gott) und Menschen einander entgegengestellt. Doch ist οὐρανοῦ bezeichnender für die Allgemeinheit der Strafen. Wenn Tholuck ein Malerisches in ἀπ᾽ οὐρανοῦ findet: so scheint das der Rede des Apostels einen Character aufzudringen, den sie verschmähet. Auf die Wahrheit, nicht auf die Schönheit kam es jetzt an; der Apostel pinselt nicht, sondern schreibt und zwar mit ehernem Griffel.

Ὀργὴ bezeichnet metonymisch die Strafe, wie δικαιοσύνη auf gleiche Weise den Segen oder die Gnade. Der Artikel ist hier wie bei δικαιοσύνη nicht gesetzt, weil nicht die Eigenschaft sondern ein Ausfluß der Eigenschaft Gottes dargestellt werden soll. Diesen Fluch Gottes stellet der Apostel als gegenwärtig dar, weil er fort und fort sich äußert.

Ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν, über jede (Art der) Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit. Ἀσέβεια bezeichnet die Vernachlässigung der Gott gebührenden Anbetung und Verehrung, Impietät, als Verletzung der Religionspflicht, 2 Petr. 2, 5. 2 Tim. 2, 16. ἀδικία ist die Verletzung der Selbst- und Nächstenpflicht. So umfassen beide Worte jede Art der Uebertretung der Gebote; jenes (ἀσέβεια) der 1sten, dieses (ἀδικία) der 2ten Tafel des Gesetzes.

Ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, derer, welche die Wahrheit in (d. h. durch) Ungerechtigkeit unterdrücken. Was unter ἀλήθεια zu verstehen ist, lehret das Folgende; es ist die religiöse Wahrheit, die γνῶσις oder ἐπίγνωσις (Vs. 18.) θεοῦ. Κατέχειν heißt besitzen, 1 Kor. 7, 30. 2 Kor. 6, 12. aber auch aufhalten, niederhalten, machen, daß etwas sich nicht äußern kann, 2 Theff. 2, 6. 7. Daß jene Bedeutung auch hier statt finde und folglich zu erklären sei: „welche die Wahrheit bei Ungerechtigkeit festhalten, also, welche zwar die Erkenntniß aber nicht das Thun der Wahrheit haben," behaupten Michaelis, Cramer, Koppe, Baur, Vater. Schon Chrysost. sagt: τί δέ ἐστι τὴν ἀ. ἐ. ἀ. κ. διὰ τῶν ἑξῆς μάνθανε (Vs. 19.) οὕτω καὶ οὗτοι λαβόντες τὴν περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ, εἶτα εἰδώλοις αὐτὴν περιθέντες, ἐν ἀδικίᾳ αὐτὴν περιέσχον καὶ τό γε εἰς αὐτοὺς ἧκον ἠδίκησαν τὴν γνῶσιν, οὐκ εἰς τὰ προσήκοντα αὐτῇ χρησάμενοι. Zu diesen kommt noch Dähne (Paulin. Lehrbegr. S. 21. 22.), welcher sich ganz apodiktisch so ausspricht: „ὀργὴ τ. θ. zeigt keinesweges das nothwendige Mißfallen Gottes an allem natürlich Unvollkommenen an, wonach

alles, was außer Gott selbst ist, dieser ὀργή würde anheim fallen müssen; sondern immer deutet sie nur das Mißfallen Gottes über das Böse an, oder das, was in Wahrheit schlechter ist, als es seiner Beschaffenheit nach sein könnte. Der classische Beleg hierzu ist die Stelle: Röm. 1, 18. ἀποκαλύπτεται — κατεχόντων, wonach die ὀργὴ blos die ἀσέβεια und ἀδικία τῶν ἀνθρώπων τ. ἀ. ἐ. ἀ. κ., also diejenigen trifft, welche die von ihnen jedesmal (?) erkannte Wahrheit unter Ungerechtigkeit festhalten. Es kann übrigens trotz der abweichenden neueren Erklärer kein anderer der Sinn der Stelle sein. Denn wenn diese sagen, daß sich Paulus dann selbst widersprechen würde, indem er Vs. 21. den Verstand der Menschen verfinstert sein lasse (Köllner): so übersehen sie, daß nach paulin. Lehre bei jedem Einzelnen, damit er in Wahrheit unentschuldigbar seie, ein Stadium müsse gedacht werden, in welchem er, obschon er bessere Erkenntniß erlangt habe (ἀλήθειαν κατέχει), trotz dieser sündigte, also unter Ungerechtigkeit jene richtigere Erkenntniß inne hatte. — Wenn jene ferner sagen, der Zusatz stehe in solchem Sinne müßig da, indem nur dasselbe, was in den vorhergehenden Worten, ausgesprochen werde (Köllner): so übersehen sie, daß aus den früheren Worten ἀσέβεια und ἀδικία hier absichtlich, das willkürlich, d. h. bei Erkenntniß des Bessern geübte Böse herausgestellt wird, um einen Einwand, welcher sich hierauf basiren konnte, einzuleiten. Wenn sie endlich selbst übersetzen: die durch ihre Ungerechtigkeit die Wahrheit niederhalten: so kann die Wahrheit a. u. St. weder als objective Wahrheit, die ewige Wahrheit (Rückert, Köllner) aufgefaßt werden, weil die frühere Ungerechtigkeit nach Paulus vielmehr die Sehnsucht nach solcher göttlichen Wahrheit anreizte und somit letztere auch förderte (s. §. 6.), noch subjectiv als religiöse Wahrheit im Menschen, in dem dieß sichtlicher hätte angedeutet werden müssen, also überhaupt kein guter Sinn mit jener Uebersetzung verbunden werden."

An Auctoritäten und Gründen fehlt es also dieser Erklärung nicht. Aber auch die andere von den meisten Erklärern gegebene und vertheidigte Auslegung ist nicht ohne Gründe.

Der Hauptgrund ist der, weil der Apostel Vs. 28. sagt: Καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει, Und in wiefern sie nicht es werth achteten (der Mühe werth hielten) Gott in Anerkennung zu haben (die Kenntniß Gottes wirksam werden zu lassen scil. bei sich). Ausdrücklich also behauptet der Apostel, daß die Heiden die Gotteserkenntniß nicht festhielten. Folglich würde dieser Vers im Widerspruch mit Vs. 18. stehen, wenn κατέχειν festhalten bedeutet. Ferner hätte der Apostel wohl so sagen müssen: τῶν τὴν ἀδικίαν ἐν ἀληθείᾳ κατεχόντων, welche die Ungerechtigkeit bei (Erkenntniß) der Wahrheit festhalten; da doch jedenfalls die Heiden die Ungerechtigkeit fester hielten als die Wahrheit. Sodann wird auch nicht geleugnet, daß die Heiden die

Wahrheit hatten; aber sie ließen sie (in sich) nicht aufkommen. Und deshalb waren sie strafbar. Denn daß sie die Wahrheit unterdrückten und niederhielten sagt Vs. 21. ausdrücklich; vgl. Vs. 25. οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν ἐν τῷ ψεύδει. Endlich ist das der höchste Frevel, wenn man die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unterdrückt, d. h. wider besser Wissen und Gewissen handelt, nicht das, daß man die Wahrheit bei Ungerechtigkeit festhält. Das durfte der Apostel in diesem Zusammenhange nicht sagen; das würde einem Lobe ähnlicher klingen, als einem Tadel; folglich konnte so etwas dem Apostel nicht in den Sinn kommen, hier, wo er die Menschheit als der ὀργῇ θεοῦ mit Recht anheimgefallen darstellen will. Daß übrigens nur von der subj. nicht von der obj. Wahrheit, also von der γνῶσις oder ἐπίγνωσις, nicht von dem γνωστὸν τοῦ θεοῦ die Rede sein könne, versteht sich von selbst. In letzter Bedeutung hätte der Apostel eine „sichtliche" Absurdität gesagt, in wiefern die subj. Lüge nie die obj. Wahrheit unterdrücken kann.

19. Zwei Sätze hatte der Apostel in dem letzen Theile des vorhergehenden Verses vorgetragen, nämlich erstens, daß die Heiden allerdings die Wahrheit besessen, aber sie durch Sünde bei sich unterdrückt hätten. Beides bedurfte des Beweises. Derselbe war um so nöthiger, weil darauf die Gerechtigkeit der göttlichen ὀργή beruhte. Denn hatten die Heiden keine Gotteserkenntniß = Wahrheit, und konnten sie dieselbe nicht haben, dann war der Zorn Gottes nicht motivirt; sie waren eher zu beklagen, als zu strafen; jedenfalls zu entschuldigen. Zunächst beweiset nun der Apostel, daß es ihnen nicht an der Erkenntniß Gottes, oder den Mitteln derselben mangelte.

Διότι = διὰ τοῦτο ὅτι = γάρ. Der Sinn und Gebrauch des Wortes ist vollständig dargelegt von Dr. Fr. z. d. St. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, die (obj.) Erkenntniß Gottes. Τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ kann heißen 1. das Bekannte von Gott; 2. das Erkennbare v. G.; 3. die (obj.) Erkenntniß Gottes. Die erste Bedeutung findet ihre hauptsächlichste Stütze in dem Sprachgebrauche des N. T., in welchem γνωστὸς stets bekannt, notus, heißt. Vgl. die Wb. Diese Bedeutung giebt an und für sich einen nicht unpassenden Sinn, dafern man nur nicht in Gedanken dem Bekannten ein Unbekanntes entgegensetzt, oder das Bekannte von dem verstehet, was nur durch göttlichen Unterricht erkannt werden kann. Denn dadurch wird die Behauptung des Apostels zu nichte gemacht. Er will eben zeigen, daß die Heiden keine Entschuldigung für ihre Lasterhaftigkeit haben, da sie die Wahrheit zwar haben, aber durch Sünde unterdrückt, und das bessere Wissen dem schlechteren Willen untergeordnet haben. Folglich erfordert der Zusammenhang in der Beweisführung ihnen eine vollständige Gotteserkenntniß beizulegen. Dieses geschiehet auch in dem 20sten V. Deswegen ist es nöthig die Redensart τὸ γνωστὸν τ. θ. in dem Sinne von γνῶσις τ. θ. zu

nehmen. Daß das möglich sei, erweiset Fr. aus treffenden Analogien. Röm. 9, 22, ist τὸ δυνατὸν = τὸ δύνασθαι = ἡ δύναμις. (Vgl. Röm. 8, 3. wo τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου gleich ist der ἀδυναμία); ferner aus Gen. 2, 9., wo die Worte וְעֵץ הַדַּעַת טוב וָרָע von den **LXX.** übersetzt sind: καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι τὸ γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ, deren Sinn und Aechtheit von Fr. scharfsinnig dargethan wird.

Die Erklärung des γν. τ. θ. durch das Erkennbare von Gott ist zwar sprachlich möglich; aber sie widerstreitet dem Zwecke des Ap., der, wie bereits bemerkt ist, dahin gehet und gehen muß, den Heiden eine vollständige, unbeschränkte Kenntniß von Gott, wenigstens der Möglichkeit nach beizulegen. Denn wäre diese Kenntniß unvollkommen, könnte sie nicht ἀλήθεια genannt werden: so hätten die Heiden Entschuldigung. Uebrigens muß bemerkt werden, daß weder der A. noch der N. B. behauptet, durch die specielle Offenbarung Gottes sei die allgemeine vervollständiget worden; vielmehr wird vorausgesetzt, daß letztere vollkommen sei, und daß die Offenbarungen Gottes sich mehr auf den Willen oder das Ethische und Praktische als auf den Verstand oder das Dogmatische und Theoretische bezogen haben. Daher wird im A. T. der Schöpfer Himmels und der Erden als der dargestellt, der die Juden aus Aegypten geführt hat, und Melchisedek erkannte Gott als Schöpfer eben so gut als Abraham, Jethro als Moses; im N. T. aber ist Gott der Vater durch die Sendung des Sohnes; auf die Erweiterung des Gottesbegriffs durch das trinitarische Verhältniß wird nur ein praktisches Moment gelegt.

Φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς, ist in ihnen kund oder offenbar. Ganz unrichtig ist es, ἐν αὐτοῖς, unter ihnen, zu übersetzen. Am wenigsten trifft die Annahme zum Ziele, daß nur ein Theil der Heiden, etwa die Philosophen, als der Gotteserkenntniß theilhaftig, bezeichnet werden sollten. Der Apostel spricht allgemein, und wenn nicht der Mensch überhaupt ein Gottesbewußtsein hat, so hatten es auch die Philosophen nicht, wenigstens nicht in dem Sinne des Apostels. Also „in dem Inneren" muß ἐν αὐτοῖς erklärt werden. Vgl. Ap.-G. 13, 15. 2 Kor. 5, 11. Vorzüglich passet hierher Gal. 1, 16. ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Der Apostel hatte den Sohn gehört und sein Licht geschaut: dennoch nennet er nicht dieses sondern das innere Bewußtsein des Sohnes ἀποκάλυψις. Auf gleiche Weise werden τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ an den Werken mit dem Verstande (νοούμενα) geschaut (καθορᾶται) und dieses die innere, ist die eigentliche φανέρωσις τ. θ.

Ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε, denn Gott hat es ihnen kund gethan (scil. τὸ γν. τ. θ.). Φανεροῦν heißt zur Erscheinung etwas bringen, so daß es nun erkannt werden kann. Hier ist es die durch die Werke vermittelte innere Manifestation.

20. *Τὰ γὰρ ἀόρατα τοῦ θεοῦ*, denn Gottes unsichtbares Wesen (Luther). Die Eigenschaften Gottes machen sein Wesen aus. Falsch beschränkt Fr. die *ἀόρατα*, auf das Wirksame in dem Wesen Gottes, weil nicht das innere Wesen, z. B. die Art, wie Gott schafft, sondern nur das offenbare, z. B. was Gott schafft, erkannt werde. Aber Paulus selbst giebt die *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* als das an, was die Heiden hätten erkennen können; und die ewige Kraft und Göttlichkeit constituiren jedenfalls das innere Wesen. Uebrigens weiß der Apostel nichts von scholastischen Bestimmungen; er redet nicht als speculativer Philosoph oder Dogmatiker.

Ἀπὸ κτίσεως κόσμου, seit Erschaffung der Welt. *Κτίσις κόσμου* ist gleich *καταβολὴ κόσμου* Luk. 11, 50. und wie dort *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* bedeutet, von Erschaffung der Welt an, so ist auch hier *ἀπό* von der Zeit gebraucht. Die Erklärung „an der Schöpfung" bringt eine unangemessene Tautologie in die Stelle indem es dann so viel ist als *τοῖς ποιήμασι*. Auch weiset *ἐφανέρωσε* auf eine vergangene Zeit hin. Ueberdieß macht *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* bemerklich, daß die Heiden zu keiner Zeit ohne Gottesoffenbarung gewesen, und um so weniger Entschuldigung für ihre Unwissenheit haben.

Τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, wird an den Werken (das Unsichtbare Gottes) durch geistige Auffassung geschaut. Das *καθορᾶται* ist bezüglich auf *ἀόρατα* ein Oxymoron; doch ist *καθορᾶται* mehr als *ὁρᾶται*, es bezeichnet das Erschauen, Durchschauen, Erkennen. *Νοούμενα*, wenn sie nämlich mit dem *νοῦς* angeschaut werden. Winer S. 328. 10. Nicht um das Oxymoron zu mildern (Fr.) sondern als nothwendige Bedingung setzt der Apostel es hinzu, weil ohne *νοῦς* das Unsichtbare nicht geschaut werden kann.

Ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, sowohl seine ewige Kraft als Göttlichkeit. Allerdings sollen diese Worte das unbestimmte *τὰ ἀόρατα* näher erklären und bestimmen. Denn wenn sie auch nach grammatischer Form keine Exegese enthalten, so daß *τέ — καί* für nempe gesetzt ist; doch sind sie unleugbar der Logik nach eine weitere Bestimmung. Denn ewige Kraft und Göttlichkeit bezeichnen das ganze Wesen Gottes, welches vorher durch *ἀόρατα* angezeigt wurde, in wiefern ohne *φανέρωσις* Gott den Menschen nicht erkennbar werden kann. Durch diese *φανέρωσις* des unsichtbaren Gottes erkennen sie aber seine ewige Kraft und Gottheit, d. h. sein unsichtbares Wesen. Ewig nennt aber Paulus die Kraft Gottes hier deswegen, weil dadurch das Unermeßliche derselben in Bezug auf Zeit und Raum hervorgehoben werden soll; es bezeichnet die ununterbrochene Fortdauer des göttlichen Wirkens und Schaffens.

Θειότης ist verschieden von *θεότης*; jenes bedeutet die Göttlichkeit, *τὸ εἶναι τινὰ θεόν*, göttliche Würde; dieses die Gottheit, das

heißt, τὸ εἶναι θεόν. Olsh.: „In der Welt wohnet die Fülle der Göttlichkeit, in Christo die Fülle der θεότης (Kol. 2, 9.); in ihm allein kann der Vater persönlich angeschaut werden." Hier bezeichnet es also die übrigen göttlichen Eigenschaften außer der ewigen Kraft: Die ἀσέβεια der Heiden besteht darin, daß man theils die δύναμις (Ap.-G. 14, 17.) theils die θειότης (Ap.-G. 17, 29.) nicht anerkennt, und deshalb Gott nicht so verehrt, wie man soll.

Εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, so daß sie sich nicht entschuldigen können, nämlich mit ihrer Unwissenheit. Nicht von ἐφανέρωσε hängt εἰς ab, (dann würde es den Zweck anzeigen) sondern von καθορᾶται. Vgl. Fr. z. d. St. u. Winer 304. Ἀναπολόγητος aber ist in act. Bedeutung zu nehmen, der sich nicht vertheidigen oder rechtfertigen kann; der keinen Grund hat zur Entschuldigung Luther: also, daß sie keine Entschuldigung haben. Stob. Ecl. I. 94. (ed. Heeren) Onatae fragm. Ὁ μὲν ὢν θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητὸς, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός· τὰ δὲ ἔργα αὐτοῦ καὶ πράξεες ἐναργέες τε καὶ αἰσθηταὶ ἐντι πάντεσιν ἀνθρώποις.

Der Apostel trägt also in diesem Verse den Satz vor, daß zu allen Zeiten und für alle Menschen die Offenbarung Gottes in der Natur hinreiche, um eine richtige Gotteserkenntniß zu erlangen; eine Behauptung, welche er auch Ap.-G. 14, 17. und 17, 26—28. aufstellt. Hierbei können folgende Fragen aufgeworfen werden. 1. Ist sie wahr; 2. stimmt sie mit dem A. B., 3. mit Christo, und 4. mit anderen Sätzen des Apostels zusammen.

1. Wenn über die Wahrheit der Behauptung, daß der Mensch das Wesen Gottes aus der Natur oder der Schöpfung zu erkennen vermöge, geurtheilt werden soll, so muß man auf gewisse Bedingungen Rücksicht nehmen.

In strengster Allgemeinheit läßt sich der Satz schwerlich vertheidigen. Denn daß nicht alle einzelnen Menschen im Stande sind, durch sich selbst zur richtigen Gotteserkenntniß zu gelangen, das steht fest; das will wohl auch der Apostel nicht sagen. Vielmehr schaut er die Heidenwelt als eine Person, als die Menschheit in abstracto, und zwar vor ihrer Entartung an. Und da muß man wohl sagen, was auch die Erfahrung und die Geschichte lehrt, daß sie Gott habe erkennen können. Denn indem Einzelne sich zu solcher Erkenntniß wirklich erhoben, so zeigt dieß, daß die menschliche Vernunft in abstracto die Fähigkeit besitze, aus dem Sichtbaren den Unsichtbaren zu erkennen. Diese nun waren verpflichtet die übrigen zu belehren, so daß dann die richtige Erkenntniß sich weiter verbreitet hätte. Aber indem auch die Weisen, 1 Kor. 1, 21., diese Kenntniß entweder nicht suchten, oder nicht gebrauchten: so hatte deshalb allerdings die Heidenwelt keine Entschuldigung; denn es war dieß eine Schuld, indem es nicht an Gott, sondern an den Menschen lag, daß sie Gott nicht erkannten.

Wiederum muß man auch sagen, daß die Heiden eine sehr achtbare Kenntniß von Gott besaßen, und daß namentlich in derselben die volle Ueberzeugung von der Offenbarung Gottes in der Natur herrschend war. Vgl. Pfanner's systema theol. gent. purioris Cap. II. de Deo.

2. Auch mit dem A. B. stimmt die Behauptung des Apostels zusammen, wie die zahlreichen Stellen beweisen, in welchen von dieser Art der Gotteserkenntniß die Rede ist. Und wenn nun gleich Adam eine außerordentliche Offenbarung erhielt: so kann dieß doch keinesweges zur Widerlegung des Apostels gebraucht werden. Zuerst muß man sagen, daß der Inhalt der Genesis nur in einzelnen Spuren bei den Propheten angedeutet ist; von dem Paradiese ist nicht die Rede. Folglich haben die Juden nur wenig Gewicht auf die Uroffenbarung gelegt; und wir thun der Sache zu viel, wenn wir alles, was der Buchstabe sagt, auch buchstäblich verstehen und für Offenbarungswahrheit erklären. Uebrigens machte die erste Anregung der Gottesidee keinesweges das fortgehende Nachdenken in den späteren Geschlechtern, ja selbst in der Urzeit überflüssig. Und wenn auch die Nachkommen die Gottesidee bereits vorfanden, so sollten sie sich ihrer doch vorzüglich durch die Anschauung der göttlichen Werke bewußt werden, und dieselbe läutern, berichtigen und befestigen. Christus setzt überall eine ursprüngliche Fähigkeit das Göttliche zu vernehmen, voraus, und erklärt sogar, daß nur der, welcher diese Kraft bewahrt hat und gebraucht, fähig sei, von ihm zu lernen. Joh. 6, 45. 8, 47. 18, 37. Matth. 6, 22. 23.

3. Schwieriger scheint die Frage, ob sich nicht Paulus selbst widerspreche, indem er Röm. 5, 12. die Sünde von Adams Vergehen, hier aber von der muthwilligen Verdunkelung des Gottesbewußtseins ableitet und den Götzendienst als Folge der ἀδικία betrachtet. Doch ist dieser Widerspruch nur scheinbar. Denn in jener Stelle erklärt Paulus nur dieß, daß mit Adam die Sünde begonnen habe; er behauptet ausdrücklich, daß die übrigen Menschen nicht auf dieselbe Weise, wie Adam, sondern anders gesündiget hätten. Woher dieses Sündigen entstand, läßt er unentschieden. An unserer Stelle nun behauptet er ebenfalls die ἀδικία der Menschen, und ergänzt, was er dort nicht hinzugefügt hatte, dadurch, daß er hier erklärt, aus der Nichtachtung der Gotteserkenntniß sei die Sünde entsprungen. Hierher lassen sich auch die Stellen ziehen Gen. 6, 3. 12.

Paulus giebt folgende Vorstellung von dem Menschengeschlechte. Es hatte Gotteserkenntniß und konnte sie haben vermittelst des νοῦς. Aber der Wille verderbte sich, Vs. 21., so daß sie nun Gott nicht ehrten und priesen und dadurch wurde es finster in ihrem Innern. Diese Darstellung hat tiefe psychologische Wahrheit. Die Erkenntniß kann klar, und doch der Wille verderbt sein, so daß man also die

Wahrheit (bei sich) mittelst der Ungerechtigkeit niederhält. Die Entstehung dieses Widerstreites ist ein Geheimniß der sittlichen Freiheit, welches dunkel und verborgen ist. Aber gewiß ist, daß dieser in dem Innern der Menschenherzen allgemein entstandene Riß nur durch die Hülfe und Macht Gottes aufgehoben werden konnte. Ohne Christus würde er unstreitig immer größer geworden sein, wie dieß so viele ganz verkümmerte Heidenvölker beweisen.

21. *Διότι γνόντες τὸν θεὸν.* Also ungeachtet sie Gott erkannten. *Διότι*, weil = deshalb, daher, also, in Folge dessen daß. In dem *γνῶναι τὸν θεόν* liegt keinesweges blos, eine Idee von Gott oder dem Göttlichen haben; sondern Paulus schreibt den Heiden ursprünglich eine richtige Kenntniß von Gott zu. Denn wäre dieß nicht die Meinung des Apostels, so könnte er auch nicht den Heiden es zum Vorwurfe machen, daß sie Gott nicht als Gott geehrt und ihm gedankt hätten. Dem allgemeinen und folglich unbestimmten Begriffe des Göttlichen konnten sie weder Ehre noch Dankbarkeit bezeigen. Dieß war nur in dem Falle möglich und Pflicht, daß sie Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt erkannten.

Οὐχ' ὡς θεὸν ἐδόξασαν (scil. *αὐτόν*) *ἢ ηὐχαρίστησαν* (scil. *αὐτῷ*), haben sie weder ihn geehrt noch (ihm) gedankt. *Δοξάζειν* und *εὐχαριστεῖν*, ehren und danken, bezeichnet die ganze Anbetung Gottes, jenes die innere, dieses die äußere. Wenn *δοξάζειν* für lobpreisen genommen wird, wie Fr. will, so scheint das *εὐχαριστεῖν* überflüssig zu werden, weil in dem Preise Gottes der Dank eingeschlossen ist. Es ist freilich schwer die Bedeutung verehren oder ehren aus den LXX. zu erweisen. Denn wenn sie auch כִּבֵּד durch *δοξάζειν* oder *σέβεσθαι* wiedergeben, so kann doch mit dem ersteren nur der Begriff der Lobpreisung verbunden werden, weil diese ein vorzüglicher Theil der wahren Gottesverehrung ist. Aber außer allen Zweifel stellt die Bedeutung ehren und zwar durch Gesinnung, Sir. 7, 27. *ἐν ὅλῃ καρδίᾳ δόξασον τὸν πατέρα σου.*

Εὐχαριστεῖν wird daher die Dankerweisung durch Wort und That sein; und dieß umfaßt die äußere Gottesverehrung. Vgl. **Arrian. Diss. IV. 5, 35.** *Ταῦτα τὰ δόγματα ἐν οἰκίᾳ φιλίαν ποιεῖ, ἐν πόλει ὁμόνοιαν, ἐν ἔθνεσιν εἰρήνην, πρὸς θεὸν εὐχάριστον, πανταχοῦ θαῤῥοῦντα, ὡς περὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὡς περὶ οὐδενὸς ἀξίων.* Da *εὐχαριστεῖν* = *εὐχάριστον εἶναι* ist, und hier *εὐχάριστος* jedenfalls von der praktischen, werkthätigen Gesinnung gesagt ist: so kann auch *εὐχαριστεῖν* diese Gesinnung haben und folglich auch äußern, bedeuten. Und dieser Begriff ist der, der hier stattfindet; der ethische. Den schuldigen Dienst erwiesen also die Menschen Gott nicht.

Ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, sondern sie wurden eitel in ihren Gedanken. *Ματαιωθῆναι* = *μάταιον γίνεσθαι*, thöricht, eitel, sinnleer werden. Tholuck: *ἐματαιώθησαν* dürfte wohl mit Bezug darauf, daß *τὰ μάταια* eine stete Bezeich-

nung der nichtigen Götzen (Ap.-G. 14, 5.) [vgl. אֱלִילִים] ist, gebraucht sein, da der Apostel vorzugsweise von den Heiden die *ματαιότης τοῦ νοός* prädicirt. Eph. 4, 17. 1 Petr. 1, 18. Vgl. auch Jer. 11, 5. in den LXX. *Διαλογισμοί* sind die Gedanken; doch scheint das Wort immer die Hindeutung auf ein reales Object zu enthalten, also Vorstellungen, nicht Einbildungen, sondern Schlüsse, Beza: ratiocinationes. Hier ist das Object *τὸ θεῖον*.

Καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz. In dem *ἐσκοτίσθη* wird der höchste Grad des Unverstandes und der Verkehrtheit ausgedrückt, jedoch so, daß sie nach und nach entstand. Zuerst wurden sie eitel in ihren Gedanken oder in ihren Vorstellungen von Gott; dadurch wurde hierauf ihr Verstand und Herz, das ganze Innere, finster. Vgl. Matth. 6, 21 — 23. Chrys. *ἐβαπτίσθησαν τοῖς τῆς ἀνοίας λογισμοῖς. Καὶ τὸ φῶς ἀφ' ἑαυτῶν ἀφελόντες, εἶτα ἀντ' ἐκείνου τῷ σκότῳ τῶν λογισμῶν ἑαυτοὺς ἐπιτρέψαντες καὶ ἐν σώμασι τὸν ἀσώματον, καὶ ἐν σχήμασι τὸν ἀσχημάτιστον ἐπιζητοῦντες.* Eph. 4, 17. 18.

Wie hell und deutlich aber auch der grammatische Wortverstand ist, desto dunkler ist der logische oder philosophische Sinn. Wie dachte sich Paulus die Entstehung des geistigen Dunkels, von welchem er spricht; aus welchen Quellen und Verhältnissen leitete er die allmählich entstehende Verfinsterung des Verstandes ab? Als das erste setzt er richtige Gotteserkenntniß (*γνόντες τόν θεόν*). Aber diese richtige Gotteserkenntniß bewirkte nicht in ihren Herzen Verehrung Gottes. Welchen Grund hiervon dachte sich Paulus? Unstreitig nahm er an, daß sie über das göttliche Wesen auf eine verkehrte Weise räsonnirten, *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν;* dieses geschah dadurch, daß sie die Gotteserkenntniß als eine Sache der Speculation, nicht des Herzens behandelten. Darauf deuten die Worte *ἀσύνετος καρδία*, insbesondere aber das Folgende hin: *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν.* Hierbei konnte allerdings die Sünde und des Fleisches Gelüste im Hintergrunde lauern; wie es die Erfahrung bei Vielen von denen bestätiget, welche über das Wesen Gottes spekuliren oder vernünfteln. So heißt es Eph. 4, 17. 18. *Τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν, ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ, ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν ἄγνοιαν, τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς, διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν.* Hier wird nicht, wie Thol. es darstellt, die *σκοτία τῆς διανοίας*, sondern das Entferntsein vom Leben Gottes, als das Resultat der *ἄγνοια* und der *πώρωσις τῆς καρδίας* dargestellt. Die *σκοτία τῆς διανοίας* ist die Folge oder Wirkung der *ματαιότης τοῦ νοός*, und diese entspringt aus dem *ματαιωθῆναι ἐν τοῖς διαλογισμοῖς*. Denn *διαλ.* sind nur ein Theil des *νοῦς*. Aber dieser wird *μάταιος* durch die Vernünftelei. Der

Mißbrauch des Verstandes bei der Gotteserkenntniß ist also von Paulus als die eigentliche Quelle des Götzendienstes und der daraus entspringenden Sünde angesehen worden. Der Verfasser des Buches der Weisheit leitet die Abgötterei aus einem sinnlichen Gefühle von der Schönheit der Werke ab, und kommt dadurch der apostolischen Deduction auch in einzelnen Worten nahe. Vergl. Cap. 13, 1 ff. *Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν θεοῦ ἀγνωσία, καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα οὔτε τοῖς ἔργοις προσχόντες ἐπέγνωσαν τὸν τεχνίτην. Ἀλλ' ἢ πῦρ ἢ πνεῦμα, ἢ ταχινὸν ἀέρα, ἢ κύκλον ἄστρων, ἢ βίαιον ὕδωρ, ἢ φωστῆρας οὐρανοῦ, πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν. Ὧν εἰ μὲν καλλονῇ τερπόμενοι θεοὺς ὑπελάμβανον — καὶ γὰρ αὐτοὶ τάχα πλανῶνται θεὸν ζητοῦντες καὶ θέλοντες εὑρεῖν· ἐν γὰρ τοῖς ἔργοις ἀναστρεφόμενοι διερευνῶσι καὶ πείθονται τῇ ὄψει ὅτι καλὰ τὰ βλεπόμενα.*

Dennoch bleiben bei dieser wichtigen und interessanten Untersuchung des Apostels noch Fragen übrig, die wir freilich nicht beantwortet finden! Wie lange dauerte die Herrschaft der *ἀλήθεια*? Wann und wo begann das *ματαιωθῆναι ἐν τοῖς διαλογισμοῖς* und das *σκοτισθῆναι*? Wodurch nahm es zu?

Ueberdieß ist nicht zu übersehen, daß Paulus als das Ur die Wahrheit betrachtet, den Irrthum und die Sünde als den Abfall vom Ur. Und dieses ist die einzig richtige Vorstellung. Nimmermehr kann das *ψεῦδος* das Ur in der Geisterwelt sein. Uebrigens finden wir bei allen gebildeten Heidenvölkern, daß sie von der Wahrheit ausgingen; daß aber die späteren Geschlechter die Wahrheit zum Theil durch den Betrug der Sünde oder des Fleisches verkünstelten und verdunkelten.

Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν, **vorgebend Weise zu sein, wurden sie Narren.** *Φάσκειν* ist, sagen, was nicht ist oder nicht geglaubt wird; also mit Unrecht, irriger Weise behaupten. Vgl. Ap.-G. 24, 9. 25, 19. *μωραίνεσθαι* ein *μωρός* נָבָל werden, wird im besonderen Sinne wie *μωρός* und *μωρία* vom Irrthume in göttlichen Dingen gebraucht. 1 Kor. 1, 18. 20. 25. In welcher Verbindung steht aber das *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ* mit *ἐμωράνθησαν*? Unleugbar enthält es den Grund. Eben weil sie richtige Erkenntniß zu haben vorgaben, wurden sie zu Narren; indem sie meinten im Besitze der Weisheit zu sein wurden sie unweise. Aufschluß giebt 1 Kor. 8, 1. *ἡ γνῶσις φυσιοῖ.* Kol. 2, 18. *εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.* Er bezeichnet also den Hochmuth als eine andere Quelle des Irrthums. Allerdings erzeugt die falsche Spekulation eine mit Dünkel verbundene Afterweisheit. Ob Paulus in diesen Worten auf die Philosophen seiner Zeit angespielt und sich so einer Vermischung der Zeit schuldig gemacht, (woran kein Ausleger denkt, ob es gleich sehr wichtig ist) oder ob er auch hier die Urzeit im Sinne gehabt habe, ist wohl nicht zu entscheiden. Der

letztere Fall würde das richtige sein, wird aber durch die Form des Satzes unwahrscheinlich. Eine gewisse Bitterkeit gegen die Vernunftspekulationen der sogenannten Weltweisen läßt sich nicht verkennen, gewiß aber im Allgemeinen rechtfertigen, wenn Paulus an das Benehmen der Epikurischen und Stoischen Philosophen in Athen (Ap.-G. 17, 18.) dachte.

23. Nun erklärt sich Paulus bestimmter über das *ἐμωράνθησαν*, oder über die wirkliche Einführung des Götzendienstes, welche eine Folge jener Verblendung ihres Verstandes war.

Ἀλλ' ἤλλαξαν — καὶ ἑρπετῶν, sondern sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnisse seines Bildes, des vergänglichen Menschen und der Vögel, und der vierfüßigen und der kriechenden Thiere. *Ἀλλάσσειν τι ἔν τινι* = הֵמִיר בְּ bedeutet etwas mit etwas vertauschen. Diese Handlung war aus zweifachem Grunde äußerst verkehrt: 1. weil sie das Unvergängliche (*ἄφθαρτον*) mit Vergänglichem (*φθαρτόν*) und 2. weil sie den Allerhöchsten, *δόξαν θεοῦ*, die Herrlichkeit Gottes, mit dem Bilde von Geschöpfen, sogar der niedrigsten Gattung (*ἑρπετῶν*) vertauschten. *Ὁμοίωμα τοῦ εἰκόνος* bezeichnet ein Abbild des Urbildes; eine Copie dessen, was in dem *εἰκών* enthalten ist. *Εἰκών* aber deutet auf die Gestalt hin.

Allerdings ist der Menschen- und Thierdienst als der höchste Grad des Aberwitzes und des menschlichen Unverstandes anzusehen. Die Symbolik reicht nicht aus, dieß zu rechtfertigen; weil nicht die Bilder, sondern die realen Gegenstände selbst angebetet wurden; vorzüglich in Aegypten. Was den Menschendienst betrifft, so giebt das Buch der Weisheit Kap. 14, 15 ff. (vgl. Cic. de Nat. D. II., 28.) eine besondere Art des Ursprunges an. *Ἀώρῳ γὰρ πένθει τρυχόμενος πατὴρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας τὸν τότε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησε καὶ παρέδωκε τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς. Εἶτα ἐν χρόνῳ κρατυνθὲν τὸ ἀσεβὲς ἔθος ὡς νόμος ἐφυλάχθη καὶ τυράννων ἐπιταγαῖς ἐθρησκεύετο τὰ γλυπτά.* Schwerlich aber kann diese Quelle die wahre sein. Weit tiefer dringt Paulus ein, wenn er die Abgötterei aus der Verkehrtheit und Klügelei des Verstandes ableitet.

Aus dem theoretischen Irrwahne entsprang der praktische, aus dem falschen Glauben ging die Thatsünde hervor, vermittelt durch die böse Lust der *ἀσύνετος καρδία*. Uebereinstimmend erklärt sich Sap. 14, 22. *Εἶτ' οὐκ ἤρκεσε τὸ πλανᾶσθαι περὶ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν, ἀλλὰ καὶ μεγάλῳ ζῶντες ἀγνοίας πολέμῳ, τὰ τοσαῦτα κακὰ εἰρήνην προσαγορεύουσιν.* 27. *Ἡ γὰρ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν.*

24. *Διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός*, daher übergab sie auch Gott. Das *παραδιδόναι* ist nicht durch „überließ", permisit, abzuschwächen, sondern ist in der ganzen Kraft des Ueber-

gebens festzuhalten. Gott übergab sie nämlich aus Zorn über ihre muthwillge Verkehrtheit, über den freien Mißbrauch ihrer Verstandeskräfte an die Unreinigkeit. Das Uebergeben ist aber nicht als innerer Grund der Sünde zu denken, sondern nur als äußere Ordnung, in welche nun die Sünde als ein nothwendiges Glied, als unvermeidliche Wirkung, nachdem sie auf dem Gebiete der Freiheit entstanden war, und fort und fort erzeugt wurde, von Gott, dem Weltregierer, eingefügt wurde. Gott übergiebt den Menschen dem Bösen, wenn er demselben die Freiheit gewährt, ganz nach seinem bösen Willen zu denken und zu handeln. Ezech. 20, 25. „darum übergab ich sie in die Lehre, so nicht gut ist, die Rechte, darinnen sie kein Leben konnten haben. Es wird die Sünde hier als eine Strafe Gottes, als eine *ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ* betrachtet. An und für sich kann sie dieß nicht sein; weil sonst die Strafe bestraft würde, was sinnlos wäre; wohl aber sind die Folgen derselben so schrecklich, daß sie als eine Strafe angesehen werden kann und muß. Wer muthwillig seinen Verstand zum Irrthume anwendet, verfällt in Sünde und weiter in Sündenelend, und dieß ist die Strafe, die Gott verhängt.

Auf diese Weise bedarf es keiner weitläufigen Rechtfertigung des *παρέδωκε*, um von Gott die Urheberschaft der heidnischen Lastergräuel abzuwenden (Man vgl. Fr. z. d. St.) und seine Heiligkeit sicher zu stellen, überhaupt um das Böse auf Erden nicht als eine unmittelbare Wirkung Gottes darzustellen.

Ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν, durch die Begierde ihrer Herzen. Paulus nimmt an, daß nachdem einmal das Herz unverständig geworden war, die böse Lust hervorbrach, die dann keinen Zügel mehr hatte an dem Glauben. Aus der Lust entsprang die Sünde. Jak. 1, 15. Wo der Glaube weicht, da tritt die sündliche Lust hervor. Dr. Fr. erklärt „bei den Begierden" mit Berufung auf Vs. 27. *ἐν τῇ ὀρέξει;* aber der Fall ist verschieden. Und selbst hier nicht bedeutet *ἐν* bei, sondern vielmehr in. Auch wird an unserer Stelle indem man *ἐν ἐπιθυμίαις* durch in übersetzt, das allerdings starke *παρέδωκεν* gemildert, weil nun die Begierden, als Erzeugnisse des Menschen eine Zwischeninstanz sind, die zur *ἀκαθαρσία* natürlicher Weise führen, so daß also das *παραδιδόναι* nicht auf einem besonderen, vielmehr auf dem ewigen Willen Gottes beruhet; kurz daß die *ἀκαθαρσία* als natürliche, nicht als positive Strafe erscheint. *Εἰς ἀκαθαρσίαν*, Gott übergab, überlieferte sie an die Unreinigkeit. Daß mit diesem Worte die Unzucht (flagitia Venerea) bezeichnet werde, ist klar. Aber nicht die *πορνεία*, sondern vielmehr jene naturwidrige, bei welcher Theile des Körpers für die viehische Lust gebraucht werden, welche zu anderen Zwecken bestimmt sind. Deswegen ist es eine *ἀκαθαρσία*, die in dem *ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα* besteht. *Τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς*, so daß ihre Körper an ihnen selbst geschändet

wurden. Der Inf. des Zweckes, damit ihre Körper geschändet würden, ist hier durchaus unpassend. Fr. erklärt τοῦ als gesetzt für ἥ ἐστι τοῦ, indem vor τοῦ noch einmal ἀκαθαρσίαν im Gedanken zu wiederholen sei, und dieses stehe für ἐν τῷ ἀτιμάζεσθαι κ. τλ. Die Unreinigkeit, welche besteht in dem Verunehrtwerden der Körper, oder tradidit eos D. impuritati, impuritati inquam, qua eorum corpora contaminarentur. Wie aber bei dieser Erklärung Winer (S. 301.) bestritten und dessen Darlegung des grammatischen Verhältnisses contort genannt werden könne, ist nicht wohl abzusehen, weil die Winersche Meinung nicht nur dasselbe Resultat giebt, sondern auch ganz einfach ist, „der Genitiv τοῦ hängt zunächst von ἀκαθαρσία ab, und zeigt an, worin die Unreinigkeit bestanden habe; commisit impuritati tali, quae cernebatur in etc.

Ἀτιμάζεσθαι, pollui, contaminari (man denke an ore pollui) ist nicht medium sondern passivum. Sir. 8, 4. 11, 6. 22, 5. Einen sehr feinen und edeln Sinn zeigt der Apostel in der Wahl des Wortes ἀτιμάζεσθαι. Diese Litotes deutet nur auf das Schändliche hin, was an diesem Orte unmöglich nach seiner wahren Beschaffenheit dargelegt werden konnte. Wenn Olsh. in diesem Verse nicht die Bezeichnung der unnatürlichen, sondern nur der natürlichen Wollust findet, so übersieht er das ἀτιμάζεσθαι, besonders das ἐν ἑαυτοῖς. Die Stellen 1 Kor. 6, 18. und 1 Thess. 4, 4. beweisen nichts. Denn in der ersteren wird zwar die Hurerei als eine Versündigung an dem eigenen Leibe (εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει) dargestellt: aber das Versündigen an dem Leibe ist keineswegs gleich dem ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα ἐν ἑαυτοῖς. Und in der zweiten Stelle muß πορνεία ganz allgemein genommen werden für jede Art der Wollustsünde, sodaß κτᾶσθαι τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ die natürliche und unnatürliche Wollust abwehrt. Auch würde es dem Hauptzwecke des Apostels zuwider sein, wenn er hier eine einfache, später erst eine complicirtere Strafe erwähnen wollte. Vielmehr enthält 24. und 25. das Thema, welches er später weiter entwickelt. Daher ist hier der allgemeinere und deshalb minder bestimmte Ausdruck ganz an seinem Platze.

Ἐν ἑαυτοῖς = ἐν ἀλλήλοις, unter einander, gegenseitig. Vs. 26. 27. Diese nefanda Venus wird mit dem vollesten Rechte von dem Apostel als der Gipfel der Unreinigkeit betrachtet. Denn wenn der Mensch nicht blos von dem Sittengesetze, sondern sogar von dem Naturgesetze abirrt, und das Widernatürliche sucht: so ist er unstreitig in das tiefste Verderben gerathen, welches zunächst an dem Körper, aber unvermeidlich auch an dem Geiste seinen Fluch offenbart. Deswegen geht der Apostel in der von Vs. 26. folgenden weiteren Entwickelung von der unnatürlichen Wollust aus, und leitet von derselben das ganze sittliche Verderben ab. Vgl. Gen. 19, 5., wo von dem Sodomitischen Greuelwesen die Männer-

liebe hervorgehoben ist. Wo diese unnatürliche Wollust herrschend und Sitte ist: da ist gewiß auch die vollkommenste Immoralität zu Hause. Die Hellenen machen davon keine Ausnahme. Denn die Geschichte zeugt laut, daß die Griechen ein sehr verdorbenes Geschlecht waren, das seinem Falle gar nicht entrinnen konnte.

25. Welches ist aber die Quelle dieses inneren und äußeren Verderbens? Der Apostel antwortet mit tiefem Ernste: die Vertauschung der absoluten Wahrheit mit der absoluten Lüge; die Verehrung des Geschöpfes an der Stelle des Schöpfers; der Götzendienst, der auf einer gänzlichen Verleugnung der Wahrheit beruhet, und nothwendigerweise eine totale Verkehrtheit des inneren Menschen hervorbringen muß. Der Götzendiener als solcher ist ein vernunftloser Mensch, bei dem es nicht auffallen kann, wenn er verkehrt handelt Dieß gilt auch von der subtilen Abgötterei. Immer wird sich mit dieser ein unsittliches Denken und Handeln als unvermeidliche Folge verbinden. Diejenigen unter den Heiden, welche besser und zum Theil sittlich gut handelten z. B. Sokrates, Cato, waren gewiß innerlich keine Götzendiener, wenn sie auch opferten. Uebrigens ist nicht zu leugnen, daß Verstand und Wille nicht immer eins sind, und bald dieser, bald jener besser ist, so daß das Handeln theils hinter dem Wissen, theils das Wissen hinter dem Handeln zurückbleibt. Wo die öffentliche Religion schlecht ist, tritt jener Fall, wo sie gut ist, dieser öfterer ein.

Οἵτινες, solche Menschen, quippe qui. *Ὅστις* drückt aus die Beschaffenheit, die den Grund enthält. Der Sinn ist: Gott übergab sie an die Unreinigkeit, weil sie u. s. w.

Μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, vertauscht hatten die Wahrheit Gottes mit der Lüge. *Ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* ist nicht die Wahrheit, die sich auf Gott bezieht, die religiöse Wahrheit im Gegensatze des *ψεῦδος*, als des religiösen Wahnes; auch nicht die Wahrheit, welche Gott den Heiden geoffenbart hat, im Gegensatze der ungereimten Vorstellungen von Gott (*ψεῦδος*); auch nicht, was schlechterdings unmöglich ist und durch **1** Theß. **1, 9.** nicht erwiesen wird, so viel als *ἀληθινὸς θεός*, im Gegensatze des *ψεῦδος* (שֶׁקֶר), d. i. der *ψευδονύμων θεῶν*: sondern es ist die absolute Wahrheit, die durch ihr inneres Wesen zu Gott führt (vgl. *δικαίωσις ζωῆς* **5, 18.**) oder das Bewußtsein Gottes in dem Herzen erweckt und aufhellt. Denn die Wahrheit ist dadurch so werthvoll, daß sie das Wesen Gottes darstellt. Sie ist den *ματαίοις διαλογισμοῖς* entgegengesetzt, oder dem *ψεῦδος*, der absoluten Lüge, die sich im Götzendienste abspiegelt und von Gott abführt, indem sie anstatt Gottes Götzen ergreift.

Καὶ ἐσεβάσθησαν (**scil.** *τὴν κτίσιν*) *καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα*, und verehrten und dienten der Kreatur, nicht dem Schöpfer. *Σεβάζεσθαι* und *λατρεύειν* sind in der Bedeutung

nicht verschieden; beide bezeichnen die äußere Verehrung. Der Grund hier zwei Worte zu setzen, welche den Ceremoniendienst ausdrücken, ist ein doppelter. Zuerst kann man wirklich annehmen, daß der Götzendiener seinen Götzen nicht eigentlich verehrt, sondern nur vor demselben sich bückt. Unmöglich ist's, daß die *ἀλήθεια* und das *ψεῦδος* gleiche Wirkung im Inneren hervorbringen sollte; zwischen beiden muß ein specifischer wesentlicher Unterschied sein. Doch ist ein Analogon der Ehrfurcht allerdings auch in dem Gemüthe des Götzendieners vorhanden; aber es tritt ganz zurück gegen das äußere; und deshalb braucht der Apostel *σεβάζεσθαι*, welches in jedem Falle ein Ueberschreiten des *σέβεσθαι* ausdrückt, deshalb fehlerhaft ist. Desto complicirter ist der Kniedienst. Und eben dieß drückt der Apostel durch die Cumulation aus. Wenn Fr. *σεβάζεσθαι* von dem inneren, *λατρεύειν* von dem äußeren Gottesdienste erklärt, so ist dieß willkürlich. Denn beide Worte können den inneren und den äußeren Cultus anzeigen. Aber mit vollem Rechte wird von dem Ap. das äußere hervorgehoben, weil doch alle Abgötterei im strengsten Sinne keine Gottesverehrung sondern ein Götzendienst ist. *Κτίσις* stehet im engeren Sinne und bezeichnet die auf der Erde lebenden Geschöpfe, Menschen und Thiere. An die Bilder denket er nicht, sondern an die in den Bildern dargestellten Wesen. Die Aegypter verehrten nicht die Bilder, sondern die Thiere; auch der Sterndienst war oft unmittelbar auf die Sterne gerichtet. Vgl. Hiob 31, 26. 27.

Παρὰ τὸν κτίσαντα, mit Uebergehung des Schöpfers, vorbei dem Schöpfer. (Winer S. 383.) *Παρά* durch gegen zu erklären, ist kein Grund vorhanden, denn nicht den Schöpfer zu beleidigen dienten sie den Götzen, sondern sie gaben dadurch nur eine Uebergehung des Schöpfers zu erkennen. Dieß drückt *παρά* sehr gut aus. Unstreitig hat es die Bedeutung contra selbst in den Redensarten *παρὰ φύσιν* und *παρὰ νόμον* nicht, und bezeichnet auch hier eine bloße Nichtachtung der Natur, des Gesetzes u. s. w. Thol. erklärt mit Ausschluß; dem Sinne nach freilich richtig. Dieser Nichtachtung setzt nun Paulus die Doxologie entgegen, welche die Erhabenheit und preiswürdige Majestät Gottes ausdrückt. Die Gegensätze rufen sich gegenseitig hervor; so hier die heidnische Nichtachtung Gottes, die christliche Anbetung. *Εὐλογητὸς* בָּרוּךְ oder מְבֹרָךְ ist der höchste Grad der Ehrfurcht der sich im Preise Gottes äußert.

Chrys.: *Ἀλλ᾽ οὐ διὰ τοῦτό τι παρεβλάβη, φησίν. Αὐτὸς μὲν γὰρ εἰς τοὺς αἰῶνας εὐλογητός. Ἐνταῦθα δείκνυσιν ὅτι οὐχ᾽ ἑαυτῷ ἀμύνων εἴασεν αὐτοὺς, ὅπουγε αὐτὸς οὐδὲν ἔπασχεν. Εἰ γὰρ καὶ οὗτοι ὕβρισαν, ἀλλ᾽ ἐκεῖνος οὐχ ὕβριστο, οὐδὲ ἠκρωτηριάσθη τὰ τῆς δόξης ἀλλὰ μένει διὰ παντὸς εὐλογητός.*

26. 27. Schilderung der widernatürlichen Unzuchtsgreuel, die

in der Heidenwelt, namentlich in der griechischen und römischen, auf eine so furchtbare Weise im Schwange gingen, und den tiefen Sittenverfall beurkundeten. Wenn man fragt, warum unter anderen heidnischen Völkern solche Scheußlichkeit nicht gefunden wird so ist zu bemerken, daß das Heidenthum stets mit Greueln verbunden ist, die jedoch nach gewissen Unterschieden in der Volksbildung, Landesart und nationalen Idiosynkrasie eine andere Gestalt annehmen.

Διὰ τοῦτο, wegen der Nichtachtung des Schöpfers und der Anbetung der Kreatur.

Πάθη ἀτιμίας sind schandbare Lüste, solche Begierden und Leidenschaften, welche verunehren oder zu Handlungen antreiben, die schändlich sind. Unstreitig weiset *ἀτιμία* auf *ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα* zurück, Vs. 24.

Αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν — παρὰ φύσιν. Denn sowohl ihre Frauen verwandelten den natürlichen Gebrauch in den unnatürlichen. *Χρῆσις* ist per Euphemismum der Beischlaf, ohne daß etwas, etwa *τοῦ ἀρσένος*, supplirt werden müßte; *φυσικὴ χρῆσις* ist der naturgemäße Beischlaf. *Μεταλλάσσειν τι εἴς τι* heißt durch Vertauschung etwas verwandeln. *Εἰς τὴν παρὰ φύσιν*, in einen Beischlaf, der der Natur nicht gemäß, sondern widernatürlich ist. Solche Weiber hießen *τριβάδεις*, frictrices.

27. *Ὁμοίως δὲ καὶ*, auf gleiche Weise aber auch u. s. w. Ueber dieses anakoluthische *δὲ*, da im vorigen Satze *τέ* gesetzt worden ist und nun *τέ* folgen sollte, ist die gründliche Anmerkung des Herrn Dr. Fr. nachzusehen. Winer 496.

Οἱ ἄρσενες — εἰς ἀλλήλους, sind die Männer, nachdem sie den natürlichen Gebrauch des Weibes verlassen hatten, in ihrer Lust gegen einander entbrannt.

Ἐκκαίεσθαι drückt wie exardescere = *πυροῦσθαι*, die Hitzglut oder die Brunst des Geschlechtstriebes, der Wollust und Geilheit aus.

Ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν, in ihrer Begierde; die Begierde ist der Zunder, in welchem die Flamme der Sündenlust ausschlägt.

Ἄρσενες — κατεργαζόμενοι, indem Männer an Männern die Unzucht vollzogen.

Ἀσχημοσύνη entspricht ganz unserem, Unzucht, welches ein schändliches, aller Sitte zuwiderlaufendes Handeln anzeigt, nur daß es für die Wollustsünden regelmäßiger und stehender Ausdruck geworden ist. Die das Verbrechen (flagitium) der Männerliebe (Päderastie) ausübten hießen, *κίναιδοι*, cinaedi, *ἀρσενοκοῖται*, *καταπύγονες*, *παθικοί*, pathici, paedicones.

Καὶ τὴν ἀντιμισθίαν — ἀπολαμβάνοντες, und den verdienten Lohn ihres Irrthums untereinander empfingen. Chrys. *ὅρα πῶς πάλιν ἐπὶ τὴν πηγὴν ἔρχεται τῶν κακῶν τὴν ἀσέβειαν τὴν ἀπὸ τῶν δογμάτων, καὶ μισθὸν τοῦτον εἶναι φησὶ τῆς παρανομίας ἐκεί-*

νης. Die πλάνη, von welcher der Apostel spricht, ist die Abkehr von Gott, oder der Götzendienst. Die ἀντιμισθία, die sie empfingen, ist die **nefanda Venus**, der sie sich überließen. **Chrys.** *δείκνυσιν ἐν αὐτῇ τῇ ἡδονῇ ταύτην τὴν κόλασιν οὖσαν. — Πόθεν οὖν ταῦτα ἐτέχθη τὰ κακά; ἀπὸ τρυφῆς, ἀπὸ τοῦ μὴ εἰδέναι θεόν. Ὅταν γὰρ ἐκβάλωσί τινες αὐτοῦ τὸν φόβον, πάντα οἴχεται λοιπὸν τὰ καλά.* Dr. Fr. weiset die Erklärung des Lohnes, daß er in den aus der widernatürlichen Unzucht entstandenen Leiden bestanden, mit Recht zurück, weil theils in den Worten kein Grund zu dieser Erklärung enthalten ist, theils in dem vorhergehenden die *πάθη ἀτιμίας* die schändliche Brunst als die Strafe des Götzendienstes genannt ist. Hierzu kommt, daß ja dann auch bei den Weibern darauf hingedeutet sein müßte, was der Fall nicht ist. Endlich ist es gewichtvoller, wenn die unnatürliche Lust selbst, die **portentosa Venus**, als Strafe angesehen wird; weil nicht die Wirkung, sondern die Uebertretung der Naturgesetze die Strafe ist. Aber eben deshalb kann *ἐν ἑαυτοῖς* nicht „an sich selbst" bedeuten, sondern muß für *ἐν ἀλλήλοις* gesetzt sein. Denn nicht jeder an sich erhielt den verdienten Lohn, sondern unter einander erhielten sie denselben, d. h. in der wechselseitigen Gemeinschaft, indem einer gegen den anderen die schändliche Brunst ausließ. Olsh.: „die Strafe solcher Greuel war die totale geistige Destruction, welche sie begleitete (*ἐν ἑαυτοῖς* d. i. *ἐν τῷ νῷ*)". Diese Erklärung ist mehr ein frommer Wunsch!

28. *Καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν — ἐν ἐπιγνώσει.* Und wie (in wiefern) sie es nicht achteten, Gott in der Anerkenntniß zu haben. Die Formel *τὸν θεὸν — ἐπιγνώσει* heißt allerdings nicht so viel als *γνῶναι τὸν θεόν*, sie heißt aber auch nicht Gott festhalten in der Erkenntniß, sondern sie bedeutet, Gott haben mittelst der Anerkenntniß. Die Heiden kannten wohl Gott, aber sie erkannten Gott nicht an; eben weil sie sich von ihm abwendeten und das Geschöpf ehrten anstatt des Schöpfers; sie hielten es nicht für weise, Gott zu haben mittelst der Anerkenntniß. *Ἐπίγνωσις* ist die praktische oder die wirksame *γνῶσις*. Sie würden Gott *ἐν ἐπιγνώσει* gehabt haben, wenn sie ihn geehrt, gepriesen und ihm gedankt hätten, Vers 21. *Δοκιμάζειν* mit dem Inf. ist so viel als, der Mühe werth achten. —

Παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, übergab er sie an einen gottlosen (verwerflichen) Sinn. *Ἀδόκιμος νοῦς* weiset im Wortklange, nicht aber im Wortsinne auf *δοκιμάζειν* zurück; *ἀδόκιμος* ist eine Litotes und heißt, nicht probehaltig (*δοκιμὴν μὴ ἔχων*, **reprobus**) (1 Kor. 9, 27.). *Νοῦς ἀδόκιμος* ist deshalb ein verabscheuter und ruchloser Sinn; der verdorbene *ἔσω ἄνθρωπος*, welcher auf Schändliches sinnt, ungeachtet er die Kraft besitzt, Gutes und Böses zu unterscheiden, daher verwerflich ist. Nicht aus den geschlechtlichen Verirrungen leitet der Apostel die anderen sittlichen Greuel her, wie Olshausen

4*

annimmt; sondern daraus, daß die Heiden die Erkenntniß Gottes, die sie hatten, unwirksam sein ließen. Die nun folgende Reihe von Lastern ist der nefanda Venus nicht subordinirt, sondern coordinirt. Beide haben eine Quelle, den Götzendienst, oder die Unterdrückung der Wahrheit im Inneren.

Ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα, so daß sie thun, was sich nicht geziemt. Natürlich ist bei *καθῆκον* nicht auf den Sprachgebrauch der Stoiker Rücksicht genommen und die Litotes verhüllet das „Fluchwürdige“.

29 — 31. Voll aller Schändlichkeiten ist das Heidenthum. In bestimmter Ordnung zählt der Apostel dieselben nicht auf, sondern wie sie sich seinem Geiste in der Erinnerung, die oft durch Gleichklang angeregt wird, darboten. **Sen. de ira II., 8. Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt, plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine; major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocunque visum est, libido se impingit; nec furtiva scelera sunt, praeter oculos eunt. Adeoque in publicum missa nequitia est, et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli rupere legem? undique velut signo dato ad fas nefasque coorti sunt.**

29. *Πεπληρωμένους*, erfüllt, überschüttet, bedeckt mit aller Ungerechtigkeit, Frevelhaftigkeit. *Πορνείᾳ*, Hurerei, scheint unächt. *Πονηρίᾳ*, böse Gesinnung, *κακίᾳ*, Bosheit im Handeln. *Μεστοὺς φθόνου*, voll Neid, *φόνου*, Mordlust, *ἔριδος*, Zanksucht, *δόλου*, Tücke, Hinterlist, *κακοηθείας*, Schlechtigkeit (Gift, Luth.).

30. *Ψιθυριστάς*, Ohrenbläser, *καταλάλους*, Verläumder, *θεοστυγεῖς*, pass. Gott verhaßt, akt. Gott hassend. Für jene Bedeutung erklären sich nur wenige (doch s. Fr. z. d. St.), für diese die meisten Ausleger. Da hier nicht von Zuständen, sondern von Handlungen die Rede ist; so kann man sich schwer für die pass. Bedeutung erklären. Der Gotteshaß oder die Gottesverachtung ist vielmehr als die Quelle der *ὕβρις*, *ὑπερηφανία* und *ἀλαζονεία* anzusehen, und deshalb stehet *θεοστυγεῖς* vor *ὑβριστάς*, *ὑπερηφάνους*, *ἀλαζόνας* (vgl. Fr. und Thol. z. d. St.) *Ὑβριστάς*, gewaltsame Beleidiger, gewaltthätige, die andere mit Gewalt unterdrücken; *ὑπερηφάνους*, stolze, aufgeblasene, *ἀλαζόνας*, ruhmredige, *ἐφευρετὰς κακῶν*, Erfinder des Bösen, also Menschen der schlechtesten Art, facinorum repertores **Tac. 4, 11.** 2 Makk. 7, 31. *γονεῦσιν ἀπειθεῖς*, den Eltern ungehorsame, impii.

31. *Ἀσυνέτους*, unverständige, *ἀσυνθέτους*, die keine Treue halten, wortbrüchige, *ἀστόργους*, lieblose, d. h. ohne die natürliche Liebe zu den Blutsfreunden, *ἀσπόνδους*, unversöhnliche (2 Tim. 3, 3.); eigentlich solche, mit denen man keinen Bund schlie-

ßen, in kein Verhältniß der Liebe und Treue treten kann. Das Wort unversöhnlich drückt also den Begriff nicht aus; eher Unholde, oder unbändig, d. i. solche, die mit Niemandem ein Band knüpfen; Störenfriede. Ἀνελεήμονας, herzlose, die kein Mitleid, keine Barmherzigkeit haben.

32. Οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, als welche das Gesetz [Gebot] Gottes anerkennen. Τὸ δικαίωμά τινος, idem valet, quod τὸ δεδικαιωμένον ὑπό τινος, quod quis justum fecit — lex, decretum. (Fr.) Das Folgende zeigt, daß δικαίωμα das Strafurtheil Gottes über die Sünde ausdrücken soll.

Ὅτι — εἰσίν, daß die solches thun des Todes würdig sind. Dieser Satz erklärt, worin das δικαίωμα bestehe, und ist daher nicht in Parenthese einzuschließen. Der Tod als Strafe bezeichnet schwere, Capitalverbrechen. Zweierlei fragt sich. Erstens woher die Heiden das δικαίωμα nach der Ansicht Pauli kannten, und zweitens, ob die hier aufgezählten Laster alle, nämlich jedes für sich betrachtet, todeswürdig genannt werden können. Die erste Frage beantwortet sich aus 2, 14 ff., wo der Apostel den Heiden eine Kenntniß des göttlichen Gesetzes durch das Gewissen beilegt. Nur der Umstand könnte befremden, daß das Gewissen keine Todesstrafen dictiret. Deshalb kann θάνατος unmöglich, weder den natürlichen noch den bürgerlichen, noch den ewigen Tod bedeuten; sondern dem Apostel dienet das Wort zur allgemeinen Bezeichnung der Sündenstrafe, deren höchste freilich der Tod ist. Diesen drohet das Gewissen insofern an, als die Gewissensbisse eine Art Todesurtheil sind; der Mensch, der sich verurtheilt, hält sich des Lebens nicht für würdig, weil die bewußte Unwürdigkeit Vernichtung ist. Daraus beantwortet sich auch die zweite Frage von selbst, nämlich, daß jede Sünde, die mit Gewissensbissen verbunden ist, Todsünde ist. Uebrigens stellt der Apostel hier eine allgemeine Betrachtung an, welche natürlich Ausnahmen und Grade der Verschuldung, oder der Strafwürdigkeit zuläßt; nicht mit dialektischer Genauigkeit, Schärfe, sondern mit rhetorischer Lebhaftigkeit und Eindringlichkeit spricht Paulus, um desto größeren Abscheu vor dem heidnischen Wesen zu erwecken.

Οὐ μόνον — πράσσουσι, thun nicht allein dieses, sondern haben auch ein Mitwohlgefallen an denen, die es thun. Unstreitig ist der Gipfel der Ruchlosigkeit das Wohlgefallen an dem Frevel Anderer, weil hier nicht der eigne Vortheil oder die Befriedigung der bösen Lust mit ins Spiel kommt, sondern die völlige Bosheit, die das Böse, als Böses liebt, sich kund thut. Und damit schließt der Apostel seine große Schilderung der in der Heidenwelt herrschenden Sündhaftigkeit. Daß sie tiefe und volle Wahrheit enthalte, läßt sich aus den Klagen der heidnischen Schriftsteller selbst beweisen. Allerdings ist sie allgemein gehalten; so daß das Ganze nicht auf jeden einzelnen Heiden angewendet werden kann.

Aber im Ganzen war es so. Schrecklicher, grauenvoller Zustand der Menschheit! Er entwickelte sich aus der bewußten Abkehr von Gott, aus dem freien Abfalle von der realen Wahrheit, aus dem Versinken in die absolute Lüge! Deshalb konnten aber auch die Heiden, welche sich selbst wieder zu Gott zurück wendeten, einen Theil dieses Verderbens von sich entfernt halten; in sofern sie in ihrem Innern die Gottesidee reiner erhielten, und auf die Stimme des Gewissens achteten, konnten sie einzelnen Lastern entgehen, und einzelne Tugenden ausüben. Dennoch blieb es im Allgemeinen wahr, daß der Zorn Gottes vom Himmel über die Gottlosigkeit, oder Abgötterei sich offenbarte; Gott überließ die abgefallenen Menschen dem natürlichen Gesetze von Ursache und Wirkung, d. h. der aus der Lüge sich entwickelnden Sünde. An der rechten Gotteserkenntniß ist daher alles gelegen. Nur im Lichte der absoluten Wahrheit gedeihet die Tugend; nur im reinen sittlichen Glauben wurzelt die wahre Liebe. Daher ist in der christlichen Kirche auf die reinste Gotteserkenntniß zu dringen. Von Gott strömt alles Licht aus; in dem Vater ist der Sohn, Gott, der Vater Jesu Christi, bleibt daher alles in allem, *τὰ πάντα ἐν πᾶσι.*

Uebersetzung.

Kap. 1.

1. Paulus, Knecht Jesu Christi, berufener Apostel, ausgesondert für das Evangelium Gottes, 2. welches er durch seine Propheten in den heiligen Schriften vorherverkündiget hat, 3. von seinem Sohne (der dem Fleische nach aus dem Samen Davids abstammte, 4. als Sohn Gottes dem Geiste der Heiligung nach mittelst Kraft durch die Auferstehung von den Todten dargestellt wurde) Jesu Christo unserm Herrn; 5. durch welchen ich Gnade und Apostelamt empfangen habe, um zum Besten seines Namens alle Heiden zum Gehorsam des Glaubens zu bringen, 6. unter welchen auch ihr seid, Berufene Jesu Christi, 7. allen, die in Rom sind, Geliebten Gottes, berufenen Heiligen [ist dieses Schreiben gewidmet]. Gnade und Friede [komme] euch von Gott unserm Vater und dem Herrn Jesu Christo. 8. Vor allem danke ich meinem Gott durch Jesum Christum für euch alle, daß euer Glaube in der ganzen Welt verkündiget wird. 9. Denn mein Zeuge ist Gott, dem ich in meinem Geiste an dem Evangelium seines Sohnes diene, wie ich ohne Unterlaß eurer gedenke: indem ich immer in meinen Gebeten bitte, daß es mir endlich einmal gelingen möchte, nach dem

Willen Gottes zu euch zu kommen. 11. Denn mich verlangt heftig euch zu sehen, um euch eine geistliche Gabe mitzutheilen, damit ihr befestiget werdet, 12. das ist, damit ich mitgetröstet werde an euch durch den beiderseitigen Glauben, euren und meinen. 13. Ihr sollet aber wissen, Brüder, daß ich oft den Vorsatz faßte zu euch zu kommen, doch bis jetzt verhindert wurde, damit ich auch an euch, wie an den übrigen Völkern einige Frucht [Erfolg] haben möge. 14. Griechen sowohl als Barbaren, Weisen sowohl als Unweisen bin ich verpflichtet. 15. Also war mein Inneres bereit, auch euch in Rom das Evangelium zu predigen. 16. Denn nicht schäme ich mich des Evangeliums. Denn es ist eine Kraft Gottes zum Heile für jeden der glaubt, den Juden sowohl zuerst als auch den Griechen. 17. Denn in ihm wird geoffenbaret die Gerechtigkeit [das Heil] Gottes aus dem Glauben zum Glauben, wie geschrieben ist, der Gerechte aus [durch] Glauben wird leben. 18. Denn geoffenbart wird vom Himmel Gottes Zorn über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit [in sich] niederhalten. 19. Nämlich die Kenntniß Gottes ist in ihnen offenbar; denn Gott hat [sie] ihnen offenbaret. 20. Denn sein unsichtbares Wesen, sowohl seine ewige Kraft als Göttlichkeit wird seit der Schöpfung der Welt an den Werken [in der Natur und Weltregierung] mit dem Verstande erschaut; so daß sie sich nicht entschuldigen können. 21. Denn obgleich sie Gott erkannt haben, haben sie ihn nicht als Gott geehrt, oder [ihm] gedanket, sondern sie sind in ihren Gedanken eitel geworden, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert; 22. indem sie sich weise zu sein rühmten, wurden sie Narren, 23. und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des vergänglichen Menschen, und der Vögel, und der vierfüßigen Thiere und der Würmer. 24. Darum auch übergab sie Gott in den Lüsten ihrer Herzen in die Unreinigkeit, so daß geschändet wurden ihre Leiber durch sie selbst; 25. weil sie die Wahrheit Gottes mit der Lüge vertauschten, und das Geschöpf verehrten und anbeteten, nicht den Schöpfer, welcher gepriesen ist in Ewigkeit! Amen.

26. Deshalb übergab sie Gott schändlichen Lüsten; denn sowohl die Weiber verwandelten den natürlichen Gebrauch in einen unnatürlichen; 27. auf gleiche Weise aber auch verließen die Männer den natürlichen Gebrauch des Weibes, und entbrannten in ihrer Lust gegen einander, und indem Männer an Männern das Schändliche übten, empfingen sie auch den gebührenden Lohn ihrer Abirrung an sich selbst. 28. Und gleich wie sie es nicht der Mühe werth achteten, Gott in Anerkennung zu besitzen, übergab sie Gott verwerflichem Sinne, das Frevelhafte zu thun, 29. erfüllt mit aller Ungerechtigkeit, Bosheit, Habsucht, Schlechtigkeit; voll Neid, Mord, Zank, List, Tücke; 30. Ohrenbläser, Verleumder, Gotteslästerer, Uebermüthige, Freche, erfinderisch im Bösen, den Eltern

ungehorsam, 31. verstandlos, treulos, herzlos, unbändig, erbarmungslos; 32. sie, die Gottes Gesetz anerkennen, daß die solches thun, des Todes würdig sind, thun es nicht blos, sondern stimmen auch denen, die es thun, mit Wohlgefallen bei.

B. Zustand den Juden.

Kap. 2, Vers 1—29.

Der Apostel hat die Absicht zu zeigen, daß alle Menschen Sünder sind, kein Verdienst der Werke haben und deshalb begnadigt werden müssen, wenn sie das Heil erlangen sollen. Von den Heiden hat er im vorigen nachgewiesen, daß sie weder Gott erkennen noch verehren, letzteres weder in Gesinnung noch in Handlung. Ja die Lasterhaftigkeit derselben geht so weit, daß sie nicht blos das Böse thun, sondern auch Wohlgefallen haben an den Bösen. Neben dieser untersten Stufe der Versunkenheit giebt es eine andere, auf welcher diejenigen stehen, welche zwar dasselbe thun, aber andere richten, d. h. verdammen, welche also selbstverblendet und deshalb hochmüthig sind. Darüber kann nicht leicht ein Zweifel entstehen, ob der Apostel sie für besser hält. Vs. 8—13. erklären auf das bestimmteste, daß, wer das Böse thut, ein Böser ist. Folglich kann er in keinem Falle hier von solchen sprechen, die er für besser zu erklären im Sinne hat. Olsh. meint: „Paulus redet zwar zu den Heiden, aber zu solchen, die äußerlich ehrbar nicht in so groben Lastern lebten; diese hielten sich für besser als ihre versunkenen Landsleute und richteten daher über ihre Sünde; diesen ähnlich standen nun auch die Juden! Im Allgemeinen waren sie freier von grober Lasterhaftigkeit als die Heiden und dieß machte auch sie geneigt, über jene zu richten; daher gewinnt der Apostel einen leichten Uebergang zu der Betrachtung des Zustandes der Juden, indem er ihnen wie den bessern Heiden aufdeckt, daß der Keim zu allen jenen Lastern in ihren Herzen schlummere.“

Diese Demonstration ermangelt der Begründung im Texte. Der Apostel spricht von solchen, die dasselbe thun (τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις) aber dennoch verdammen (ὁ κρίνων) und zwar nicht die That, nicht die Schuld, sondern den Menschen (τὸν ἕτερον). Also redet der Apostel nicht von ehrbaren Heiden; aber auch nicht von Juden, in sofern sie nur den „Keim zu solchen Lastern im Herzen tragen.“ Da er ausdrücklich Vs. 17 ff. die Juden als solche bezeichnet, die ganz dasselbe thun, aber doch sich für besser halten als die Heiden; da er insbesondere Vs. 9. 10. die Juden darstellt als

gleich verdammungswürdig, wie die Heiden: so kann er hier, wo πᾶς ὁ κρίνων von ihm angeredet wird, nur die Juden verstanden haben, wie auch die neuesten Ausleger einstimmig anerkennen.

Fragt man, warum der Apostel die Juden nicht namentlich anredet, sondern nur auf eine verdeckte doch characteristische Weise bezeichnet: so ist die Antwort unschwer zu finden. Paulus hat sich über die äußeren Unterschiede des Menschengeschlechts erhoben, und betrachtet es blos seinem sittlich-religiösen Character nach. Hiernach zerfällt es in zwei Hälften. Die eine hat die Verehrung des Schöpfers nicht und ist lasterhaft, die Heiden. Die andere, welche durch außerordentliche Offenbarung Kenntniß und Verehrung des Schöpfers hat, der selbst ein Gesetz gegeben ist, welches den Willen Gottes speciell ausdrückt, ist auf diese Vorzüge stolz, verachtet die Heiden, und ist doch nicht minder lasterhaft; das sind die Juden. So wenig er nun vorher die Heiden genannt, sondern nur in characteristischer Weise bezeichnet hat, eben so wenig nennet er jetzt die Juden. Daß er sie als Richtende bezeichnet, hat seinen Grund darin, daß dieses Richten und Verdammen wirklich ein specifisches Merkmal des jüdischen Geistes war, und sie, da sie sittlich nicht besser waren, als die Heiden, um so verdammlicher machte, indem sich dabei Hochmuth mit Selbstverblendung verband.

Διὸ — ὁ κρίνων. Deshalb hast du, o Mensch, wer du seist, der du richtest, keine Vertheidigung. Διό beziehet sich auf Vers 32. οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν. Hier ist die Rede von einem gesetzlichen Richterausspruche Gottes (δικ. θ.), nach welchem alle die solches thun mit dem Tode bestraft, also verdammt werden sollen. Der Apostel schließt also so: da Gott alle solche Uebelthäter verdammt, so bist auch du, Mensch, der du richtest, verdammt; ja du verdammst dich selbst, in wiefern du andere richtest und doch dasselbe thust. — Ἀναπολόγητος εἶ stehet wie 1, 20. im activen Sinne, du hast keine Entschuldigung, du kannst dich nicht in Gottes Gerichte vertheidigen, so daß du dem verdammenden Urtheile Gottes entrinnen kannst. Ἀπολογία ist die gerichtliche Vertheidigung, gewiß mit dem Nebenbegriffe der vollen Unschuld. Wer daher ἀναπολόγητος ist, der kann keine ἀπολογία für sich halten, folglich wird er verurtheilt. Es ist dieses Wort eine Litotes, und gesetzt für κατάκριτος. — Πᾶς ὁ κρίνων bedeutet freilich zunächst blos jeden der richtet, aber durchaus mit dem Nebenbegriffe des Verurtheilens und Verdammens, so daß es wirklich soviel ist, als κατακρίνων. Matth. 7, 1. Luk. 6, 37. Röm. 14, 3. Jak. 4, 11. 12. Noch überdieß beziehet sich hier das Richten nicht auf die That, sondern auf die Person (τὸν ἕτερον), und da ist es immer ein Schuldigerklären. Wie nun die Schuld der Heiden sich dadurch erhöhete, daß sie an den Lasterhaften Wohlgefallen hatten, (συνευδοκοῦσι τοῖς πράσσουσι): so waren freilich

die Juden in dieser Beziehung der Gegensatz der Heiden, weil sie die Heiden richteten, d. h. verdammten; aber sie erhöhten ihre Schuld dadurch, daß sie das Gesetz, als Richter, wußten, und doch dasselbe thaten; folglich sich selbst verdammten.

Ἐν ᾧ — ὁ κρίνων. Denn worin du den Anderen richtest, verdammst du dich selbst; denn du thuest dasselbe, der du richtest. *Ἐν ᾧ* kann entweder bedeuten *ἐν τούτῳ ὅτι* (בַּאֲשֶׁר) eo, quod, oder ganz eigentlich gesetzt sein für in quo = in qua re. Letztere Annahme ist nicht wegen Röm. 14, 22. 1 Petr. 2, 12. sondern deshalb die unbedingt richtige, weil sie erstens schärfer die Selbstverblendung ausdrückt; sodann, weil der Apostel Vs. 21. 22. eben davon spricht, daß der Jude, welcher zu stehlen verbiete, folglich die Diebe richte, selbst stehle u. s. w. Dieses ist der Hauptentscheidungsgrund. Kein Gewicht hat das folgende *τὰ αὐτά.* Eher noch würde es von Bedeutung sein, wenn *τὸ αὐτό* gesetzt wäre, weil dann das *ἐν ᾧ* unmittelbar darauf bezogen werden könnte. — Vor *σεαυτόν* ist *ἐν τούτῳ* hinzu zu denken; darinne, in diesem Stücke verdammest du dich selbst. — *Ὁ κρίνων* ist Vocat. Du, der du richtest.

2. *Οἴδαμεν — πράσσοντας.* Wir wissen aber, daß Gottes Gericht (Verdammungsurtheil) gewiß kommt über die, die solches thun. *Οἴδαμεν δέ.* Dieses allgemeine Wissen kann sich nicht auf die Juden beziehen, als wenn nur diese durch das geoffenbarte Gesetz eine bestimmte Kunde von diesem Gottesgerichte hätten; sondern der Apostel hat den Plur. gesetzt, um die Heiden mit einzuschließen; und folglich beziehet es sich auf eine allgemeine Wahrheit, die allen Menschen kund ist. Vgl. 2, 14. 15. — *Κρίμα* ist = *κατάκριμα*, 5, 16. Denn es handelt sich hier nicht um das Richten, sondern um das Verdammen, Vers 3. 5. — *Ἐστί* hängt mit *ἐπὶ τοὺς κ. τ. λ.* zusammen, in dem Sinne von pertinet ad eos, qui rel., erstreckt sich, kommt über die, die u. s. w. Vgl. Ap.=G. 4, 33. *Χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς.* 5, 5. *καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα.* — *Κατὰ ἀλήθειαν* heißt zunächst secundum veritatem, nicht ad normam veritatis, sondern adcommodate ad veritatem. Auch ist dieses nicht ein Prädicat zu *κρίμα*, so daß das Gericht Gottes als wahr bezeichnet werde, sondern es ist das Prädicat von *ἐστί* und zeigt die Art und Weise an, in welcher das Gericht Gottes über die Uebelthäter kommt; es ist also ganz unbezweifelt für *ἀληθῶς* gesetzt. Nun fragt sich aber, was hier die Wahrheit sei. Fr., der die Erklärung des Raphelius, daß *κ. ἀλ.* für *ἀληθῶς* = *ὄντως*, LXX. Jer. 26, 15. *ὅτι ἐν ἀληθείᾳ* (in Wahrheit, vere) gesetzt sei, tadelt, sagt: At ne v. *κατὰ ἀλήθειαν* hoc pacto languere conquerar, rei veritate vocabulis *οἴδαμεν δέ* satis superque significata, Raphelii consilio orationis perpetuitas obstat, quae ad justitiae normam ac

sine cupiditate, Deum homines improbos punire, non re vera Deum eos punire ut h. l. dicatur, flagitat. Absolvit enim P. hoc vs. argumentationem, qua πάντα τὸν κρίνοντα ἀναπολόγητον εἶναι demonstraret. Frustra te purgare studeas quisquis judicem agis (i. e. o Iudaee). Nam in qua re alterum damnas temetipsum condemnas, quum eadem (quae gentiles) facias (gentilium) judex. Certum est autem, Dei judicium, ut justitiae leges postulent, in eos ingruere, qui talia (qualia gentiles 1, 24 squ.) perpetrent. Itaque tua quoque facinora Deus justitiae normam sequi solitus poenis persequetur nulloque jure improborum gentilium judicem agis. Obwohl zuzugeben ist, daß die Erklärung des ἀληθῶς durch ὄντως, in der That, die Stelle matt macht: doch ist in keinem Falle κατὰ ἀλήθειαν durch ut justitiae leges postulant zu erklären. Denn erstlich ἀλήθεια heißt nicht δικαιοσύνη; sodann entstehet ein Sinn, der weder in dem Vorhergehenden, noch in dem Nachfolgenden, Vs. 3., begründet ist. 1, 32. ist davon die Rede, daß Gott festgestellt hat (δικαίωμα), daß diejenigen, welche Böses thun, des Todes würdig sind. „Da nun das so ist (διό), so kannst auch du Jude als Richter (der Uebelthäter) im Gottes-Gerichte nicht bestehen (ἀναπολόγητος εἶ), weil du, indem du dasselbe thust, weshalb du Andere verdammst, dich selbst verdammst. Wir wissen aber, daß das Gericht Gottes gewiß über die kommt, die das thun. 3. Folglich kannst du nicht meinen — daß du dem Gerichte Gottest entgehen werdest." Der Apostel stellt die Gewißheit des göttlichen Verdammungsurtheiles dar; nicht aber die Gerechtigkeit, welches ein hier ganz ungeeigneter Gedanke sein würde; übrigens versteht es sich auch von selbst, daß Gottes Gericht gerecht ist. Aber die Meinung konnte der richtende Jude hegen, daß er als Richter nicht selbst auch gerichtet werden würde, ungeachtet er als Thäter des Bösen unter die Kategorie der zu Verdammenden fiel. Also nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Gewißheit, d. i. die Unvermeidlichkeit dieses Gerichts kam es hier an. „Auch wenn du richtest, kannst du dem Gerichte Gottes nicht entgehen. Οἴδαμεν δέ, heißt nicht certum est, sondern wir wissen. Das ist verschieden; denn in dem „wir wissen" liegt nicht die object. Gewißheit des Gerichts, sondern nur die Kunde von dem Gerichte. Materiell ist freilich kein Unterschied, wohl aber formell. Aber eben dieser formelle Unterschied darf nicht verwischt werden, wenn nicht die Rede inconcinn werden soll. „Wir wissen, daß das Gericht Gottes alle treffen werde, ist etwas anderes, als es ist gewiß, daß das Gericht Gottes alle treffen wird. Bei letzter Satzform zu „Gericht" gewiß hinzuzusetzen, ist freilich eine Absurdität; bei der ersten nicht. Daß aber κατ' ἀλήθειαν certissime heißen könne, leidet keinen Zweifel. Denn 1. ἀλήθεια beziehet sich auf die göttlichen Drohungen im

Gesetz, die den Juden bekannt waren. 2. Gen. 41, 32. נָכוֹן הַדָּבָר LXX. *ἀληθὲς ἔσται τὸ ῥῆμα*, Luth.: daß **Gott solches gewißlich und eilend thun wird.** Aqu. *ἕτοιμον τὸ ῥῆμα*, *Σ. βέβαιος ὁ λόγος*. Jes. 42, 3. לֶאֱמֶת יוֹצִיא מִשְׁפָּט, LXX. *ἀλλὰ εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει κρίσιν*. Vulg. in veritate educet judicium; d. h. certissime exercebit judicium. Dieses **gewisse** Gericht kündiget auch Joh. den Juden an, Matth. 3, 7. 10. *Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; — Ἤδη δὲ καὶ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.*

3. *Λογίζῃ — τοῦ θεοῦ.* **Meinest du aber, o Mensch, der du richtest die solches thun, und dasselbe thuest, daß du dem Gerichte Gottes entfliehen werdest?** Gerade die innige Verbindung, welche Fr. mit Recht zwischen diesem und dem vorhergehenden Verse annimmt in der Weise: **Wir wissen** — du **aber meinst** — zeigt, daß, da hier in dem Gegensatze von dem Wahne eines Entrinnens die Rede ist, dort die **Gewißheit**, nicht aber die **Gerechtigkeit** des göttlichen Gerichts drohend vorgehalten werde. **Thol.**: *Δὲ* ist adversativ; der Angeredete weiß auch von dem unparteiischen Gerichte Gottes, er glaubt aber thörichter Weise, daß es ihn nicht treffen werde. *Τοῦτο* hebt diesen Gegensatz noch mehr hervor, Win. S. 151. *Σύ*, um die Einbildung des Angeredeten zu markiren, daß gerade bei ihm eine Ausnahme statt finden werde. — *Λογίζεσθαι*, von *λόγος*, **Rechnung**, heißt **rechnen, sich berechnen etwas.** Da man aber richtig oder falsch rechnen kann, so bedeutet es auch **wähnen**, oder eine irrige Meinung hegen, wie es hier dem Sinne nach gebraucht ist. Gerade die Juden wähnten, daß kein Gericht sie treffen werde. — *Τοῦτο* beziehet sich auf das folgende *ὅτι*. — *Κρίμα τοῦ θεοῦ* kann hier nichts anderes bedeuten, als das **Verdammungsurtheil** = *κατάκριμα*. Das zeigt *ἐκφεύξῃ*. Denn müßten sie nicht das Verdammungsurtheil fürchten, würden sie dem Gerichte nicht zu entrinnen hoffen.

4. Die Ursache der Täuschung über die **Unvermeidlichkeit** des göttlichen Gerichts kann eine doppelte sein. Entweder man verblendet sich über sich selbst, und hält sich für besser, als man ist; oder man verblendet sich über Gott, indem man die Absichten seiner Langmuth und Gütigkeit nicht kennt, die er dabei hat, daß er das Gericht aufschiebt. Jene Quelle der Täuschung hat der Apostel Vs. 3. aufgedeckt; diese enthüllt er jetzt.

Χρηστότης ist **Huld und Gnade**, die sich im Wohlthun zeigt. *Ἀνοχή* und *μακροθυμία* bezeichnen beide **Langmuth** und **Geduld im Ertragen des Unrechtes.** Jenes bezeichnet es von der Seite des **Ertragens**, oder die **Geduld**, patientia; dieses aber von der Seite der Mäßigung des gerechten Zornes, oder die **Langmuth**, in-

dulgentia, Nachsicht. Ἀνοχή ist Sache des Gedrückten oder des Beleidigten. Μακροθυμία die Mäßigung des Zornes über strafbare Handlungen; beide verbunden erschöpfen den Begriff der Gelassenheit. Indem ἀνοχή Gott beigelegt wird, so ist dieses ein Anthropopathismus, welcher andeutet, daß die Sünden der Menschen Gottes Seligkeit trüben. Ὁ πλοῦτος, der Reichthum = Größe, Fülle. Eph. 1, 7. ὁ πλοῦτος τῆς χάριτος. Vgl. Röm. 11, 33.

Καταφρονεῖν heißt allerdings in voller Erkenntniß verachten, mit Bewußtsein trotzen und geringschätzen. Aber es hat auch eine mildere Bedeutung, nach welcher es so viel ist, als nicht achten, übersehen. Matth. 6, 24. ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται, καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Hebr. 12, 2. αἰσχύνης καταφρονήσας. Hier hat es die stärkere Bedeutung der bewußten und vorsätzlichen Verachtung.

Ἀγνοῶν, weil er nicht weiß. Die Unwissenheit ist entweder verschuldet, oder nicht. Hier findet das erstere statt. Denn nur aus Selbstverblendung kann die Geringschätzung der göttlichen Gnade und Langmuth entspringen. Keinesweges ist daher nöthig, ἀγνοῶν mit vielen Auslegern zu erklären: nicht überlegend oder erwägend, wogegen sich Fr. mit Recht erklärt. De Wette (n. A.) „nicht wissend, aber nicht unwillkürlich und ohne Schuld (vgl. 6, 3. 10, 3. 1 Kor. 14, 38.): also nicht wissen wollend." (3te A.) „Es ist vermöge der mißbilligenden Frage ein verschuldetes Nichtwissen gemeint."

Ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετανοιάν σε ἄγει, daß die Güte Gottes dich zur Buße hinführt. Τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ ist das Gelinde, Milde und Gütige in Gott, (χρηστότης) denn er kann auch streng sein, als Heiliger und Gerechter. Εἰς μετανοιάν σε ἄγει drückt nicht die Erwirkung der Buße aus, sondern nur das Hinleiten zu (εἰς) derselben. Dieses aber ist wirklich so; die Gütigkeit und Milde Gottes, die jedem in mannigfachen Erweisungen sich kund thut, trägt die Kraft in sich, in dem, der aufmerkt, das Bußgefühl rege zu machen. Vgl. Luk. 5, 8. 9. Ἰδὼν δὲ Σίμων Πέτρος, προσέπεσε τοῖς γόνασι τοῦ Ἰησοῦ λέγων· Ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι Κύριε. Θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν, καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ, ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων, ἧ συνέλαβον. Gen. 32, 10. 2 Sam. 7, 18. Deswegen kann ἄγει nicht „führen wollen" gedeutet werden; oder „daß Gottes Güte den Zweck hat, hinzuführen". Sie hat nicht blos den Zweck, sondern sie führt wirklich hin; aber freilich ob der Mensch Buße thun, d. h. sich zur Buße führen lassen wolle, das steht bei ihm. Die Erweckung durch die Gnade ist nicht unwiderstehlich.

5. 6. Die Unwissenheit oder die Verblendung über die Güte Gottes entspringt aus einem unbußfertigen, d. h. verstockten Herzen, welches den edleren Gefühlen unzugänglich ist. Denn auch

das Gefühl ist ein Erkenntnißvermögen, und wie das sinnliche Gefühl Warmes und Kaltes, Hartes und Weiches unterscheidet, so lehret das sittliche Gefühl den Unterschied des Bösen und Guten, insbesondere der zarten Güte und der harten Strenge.

Κατὰ δὲ. — καρδίαν, nach deiner Härtigkeit aber und deinem unbußfertigen Herzen. *Κατά*, zufolge, ist so viel als wegen; eigentlich nach Maßgabe. *Σκληρότης*, קְשִׁי, ist das Wort, wodurch der dem höheren, göttlichen widerstrebende Sinn der Juden fast in der Regel bezeichnet wird. Vgl. Ap.=G. 7, 51. *σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε.* Deut. IX, 27. *μὴ ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὴν σκληρότητα τοῦ λαοῦ.*

Ἀμετανόητος καρδία, Sinn, welcher sich nicht ändert. Warum Fr. dem Grotius vorwirft, daß er die Kraft des Ausdrucks schwäche, indem er übersetzt qui poenitentiam non agit, ist nicht abzusehen. Wenn nämlich Fr. selbst übersetzt animus, qui resipiscere non potest, so ist gerade dies eine Abschwächung. Denn der Sinn, der sich nicht ändert, ungeachtet er könnte, ist verwerflicher als der, welcher sich nicht ändern kann. Bei jenem ist moralische Schuld, bei diesem liegt es entweder an den äußeren Umständen oder an der inneren Schwachheit. Bei jenem wird das reine Factum hervorgehoben, ohne Rücksicht auf die möglichen Ursachen. Aber eben diese Beschränkung auf die reine Thatsache stellt die wenigstens angenommene Schuld heraus; vorzüglich weil *σκληρότης* vorherging.

Θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν, machst dir selbst einen Schatz von Zorn (Strafe). In dem *θησαυρίζειν* in der Verbindung mit *ὀργή*, liegt ein Sarkasmus. Sich Zorn sammeln, oder einen Schatz von Strafe aufhäufen, bezeichnet die höchste Thorheit, und gewiß mit Hinblick auf den Wuchergeist der Juden!

Ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς — τοῦ θεοῦ, am Tage des Zornes oder Offenbarung des gerechten Gerichts Gottes. Das *ἐν ἡμέρᾳ* findet seine Rechtfertigung, daß es zunächst nicht mit *θησαυρίζεις* zusammenhängt, weil es dann *εἰς ἡμ. ὀ.* heißen müßte, sondern mit *ὀργήν*. „Du sammelst dir einen Schatz von Zorn am Tage des Zornes, heißt: du sammelst d. e. Sch. von Zorn, der am Tage des Zornes sich kund giebt, oder irae, quae est (manifestatur) in die irae. Vgl. Matth. 6, 20. *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ* i. e. gaza, quae est (in coelo). Der Art ist weggelassen, weil sowohl *ὀργὴν ἐν ἡμ. ὀργ.* als *θησαυροὶ ἐν οὐρανῷ* zu einem Begriffe verbunden sind.

Ἡμέρα ὀργῆς Zeph. 2, 3. יוֹם אַף־יְהוָה Ez. 22, 24. יוֹם זַעַם ist die Zeit der Bestrafung der Gottlosen, die vor der Errettung der Frommen (*σωτηρία*) vorhergehet. Im N. T. kommt diese Bezeichnung des

Weltgerichtstages nur noch Ap.=G. 6, 17. vor: Ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ. Wohl aber heißt er öfterer ἡμέρα Κυρίου.

Καὶ ἀποκαλύψεως [καὶ] δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ. Da in keiner einzigen Stelle des N. T. ἡμέρα ἀποκαλύψεως ohne Beisatz vorkommt, und eigentlich wohl nicht vorkommen kann, weil es keinen vollständigen Begriff enthält, und die Frage nach dem Gegenstande der ἀποκάλυψις unabweislich ist; überdieß hier in keinem Falle Χριστοῦ supplirt werden darf, weil in dem ganzen Zusammenhange nicht von Christus sondern von Gott die Rede ist: so scheint allerdings das zweite καὶ nach einigen Codd. weggelassen werden zu müssen. Denn zu ἀποκάλυψις läßt sich θεοῦ nicht hinzudenken, weil ἀποκάλυψις hier eine sichtbare Erscheinung, die wirkliche Enthüllung eines bisher den Augen Verborgenen bezeichnet. Röm. 8, 19. τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ. Gal. 1, 16. ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Nie kann in dem Sinne des Hervortretens und substantiellen Offenbarwerdens gesagt werden ἀποκάλυψις θεοῦ. Auch Chrysostomus scheint καὶ nicht gelesen zu haben. Er sagt: Ἵνα γὰρ μή, ἀκούσας ὀργήν, νομίσῃς πάθος, ἐπήγαγε δικαιοκρισίας θεοῦ. Καὶ καλῶς εἶπεν, ἀποκαλύψεως· τότε γὰρ ἀποκαλύπτεται τοῦτο, ὅταν τὰ κατ' ἀξίαν ἕκαστος ἀπολαμβάνῃ. Daher ist die Lesart einiger Handschriften ἀνταποδόσεως eine sehr richtige Glosse. Ἀποκάλυψις δικαιοκρισίας ist aber die Enthüllung der Urtheilsgerechtigkeit, weil diese letztere in Thatsachen, in Austheilung von Lohn und Strafe wirklich sichtbar wird. 2 Tim. 4, 8. Λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ Κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής.

6. Ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, der jedem nach seinen Werken vergelten wird. Vgl. die von Fr. angeführten Stellen, Ps. 62, 12. Matth. 16, 27. 25, 31. 2 Kor. 5, 20. Offenb. 2, 23. 20, 12. 22, 12. Es giebt eine doppelte Klasse von ἔργα, gute oder böse; nach jenen empfängt man die Seligkeit, nach diesen die ewige Verdammniß. Grade der Seligkeit oder der Verdammniß giebt es nicht; vgl. das Folgende.

7. Τοῖς μὲν — ζωὴν αἰώνιον (ἀποδώσει). Denen die beharrlich sind im guten Werke, Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit suchen, ewiges Leben (wird er geben). Diejenigen, welche am Tage des Gerichts von Gott zu richten sind, theilt der Apostel in zwei Klassen (τοῖς μὲν — Vs. 8. τοῖς δέ), von welchen die eine ewiges Leben erhält, weil sie standhaft ist im guten Werke, und das sucht, was sie hienieden nicht findet, Herrlichkeit, Ehre und unvergängliches Wesen. Die grammatische Construction dieses Verses ist nicht ohne Schwierigkeit. Nur eine zweifache Art läßt sich denken. Entweder verbindet man τοῖς μὲν — ζητοῦσι zu einem Begriffe, so: denen die gemäß der Beharrlichkeit im Guten Herrlichkeit u. s. w. suchen," oder man macht τοῖς μὲν — ἀγαθοῦ zu einem vollständigen Begriffe, indem man οὖσι sup-

plirt, und δόξαν — ζητοῦσι asyndetisch als nähere Erklärung daran knüpft, so: denen, die beharrlich im Guten (sind,) (und) Herrlichkeit u. s. w. suchend. Bei beiden Constructionsweisen wird ζωὴν αἰώνιον durch das vorhergehende ἀποδώσει vervollständiget. Die erste Art giebt einen vollständigen Sinn, und hat nur zweierlei gegen sich. Erstens nämlich, daß der Vordersatz τοῖς μὲν — ζητοῦσι sehr lang und gewissermaßen überfüllt, der Nachsatz αἰώνιον ζωήν sehr dürftig ist. Zweitens und das ist unstreitig das wichtigste, daß dem τοῖς μὲν — ζητοῦσι im 8ten Verse das τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας nach dieser Art zu construiren gar nicht, nach der zweiten aber vollkommen entspricht. Deswegen ist die letztere vorzuziehen.

Τοῖς μὲν — ἀγαθοῦ, nämlich οὖσι. Die Redensart εἶναι κατά τι, bezeichnet in einem Zustande sich befinden, einer Sache gemäß handeln. Z. B. οἱ κατ᾽ ἐξοχὴν ὄντες sind die, welche im Zustande der Gewalt sich befinden, Gewalt, Ansehn haben, die Vornehmen; οἱ κατὰ πνεῦμα ὄντες, die im Zustande des heil. Geistes, d. h. unter dem Einflusse des h. G. sich befinden; daher sind οἱ καθ᾽ ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ (ὄντες) diejenigen, welche in der Geduld gutes Werkes sich befinden, welche beharrlich, ausdauernd in guten Werken sind; οἱ ἐν ἔργῳ ἀγαθῷ ὑπομένοντες. Da die Tugend ohne Kampf mit inneren und äußeren Hindernissen (Leiden) nicht gedacht werden kann, so ist zu derselben ὑπομονή, Geduld, Standhaftigkeit nöthig. 2 Petr. 1, 6. ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ ὑπομονήν. Jak. 1, 2—4. Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν. Ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. Luk. 8, 15. οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ, ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσι καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ.

Ἔργον ἀγαθόν. Der Singularis ist collective für ἔργα ἀγαθά Vs. 6. gesetzt. Vgl. Offenb. 22, 12. Καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχὺ καὶ ὁ μισθός μου μετ᾽ ἐμοῦ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται. Zur Sacherklärung dient die schöne ächt christliche und evangelische Auseinandersetzung Dr. Olshausens zu 6—8. Er sagt: „Es kommt bei der Auffassung dieser Stelle auf die Bestimmung eines wahren ἔργον ἀγαθόν an, wodurch dann das τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν (2, 14.) ebenfalls seine richtige Auffassung gewinnt. Nach dem ganzen Sinne des Apostels kann das ἔργον ἀγαθόν nicht blos von einer äußerlich legalen Handlungen verstanden werden, die mit innerlichem Dünkel und Hochmuth gepaart sein könnte, sondern nur von Werken, die aus dem ächten Bußzustande hervorgehen; in diesem ist aber stets das Glaubenselement enthalten. Wie Abraham und andere Heilige vor Christus im Glaubensleben standen: so hatten einzelne fromme Heiden Keime des Glaubens in ihren Herzen, ohne den gar keine ἔργα ἀγαθά möglich sind, indem, wo er fehlt, die besten Handlungen ἔργα νεκρά bleiben. Man kann demnach sagen, Gott richtet blos nach den Werken, sowohl bei den vor

Christus, als bei den nach Christus lebenden, indem sich nämlich das Innere stets in gewissen äußeren Erscheinungen zu Tage legen muß, und diese letzteren dann Zeugniß von jenem ablegen. Man kann aber auch umgekehrt sagen, daß sowohl vor als nach Christus stets nur nach dem Glauben gerichtet wird, weil er allein das Princip guter Werke ist; ja man könnte den Glauben selbst das größte und wichtigste Werk nennen (Joh. 6, 29.), in sofern er die Mutter aller guten Werke ist. Der vor- und nachchristliche Glaube ist demnach nicht specifisch, sondern nur gradweise und durch sein Object verschieden."

Δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσιαν ζητοῦσι. Vor *δόξαν* ist *τοῖς* aus dem Vorhergehenden zu suppliren. Die drei Begriffe *δόξα*, *τιμὴ* und *ἀφθαρσία* faßt der Apostel gleich nachher in dem einen *ζωὴ αἰώνιος* zusammen. *Δόξα* ist, da es hier von *τιμὴ* und *ἀφθ.* unterschieden wird, die äußere Herrlichkeit der Verklärten. Matth. 13, 43. *Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.* In anderen Stellen, wo die *δόξα* allein erwähnt wird, bezeichnet dieses Wort den Gesammtzustand der Seligen, die innere und äußere Verklärung, z. B. 2 Kor. 4, 17. 1 Thess. 2, 12. *τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.*

Τιμή ist die Würde, welche die Verklärten durch die Mitherrschaft mit Christo (*συμβασιλεύειν*) erlangen werden. 2 Tim. 2, 12. *Εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν.*

Ἀφθαρσία, unvergängliches Wesen. Die Verklärten werden nicht mehr der *φθορά* und *ματαιότης* unterworfen sein, sondern ewige Seligkeit genießen, sie werden *κληρονομίαν ἄφθαρτον, καὶ ἀμίαντον, καὶ ἀμάραντον* empfangen. 1 Petr. 1, 4.

Ζητεῖν drückt das heftige Verlangen, zugleich mit der einer tiefen Sehnsucht entsprechenden Denk- und Handlungsweise aus. Offenb. 9, 6. *ζητεῖν τὸν θάνατον*; *τὸν θεόν* Röm. 10, 20. Ap.-G. 17, 27. Zuweilen wird es aber blos als heftiges Begehren, ohne Verbindung mit dem demselben angemessenen Handeln gesetzt. Luk. 13, 24. *Ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ στενῆς πύλης· ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν, καὶ οὐκ ἰσχύσουσι.*

8. *Τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας — θυμός.* Denen aber, welche boshaft sind, und der Wahrheit nicht gehorchen, gehorchen aber der Ungerechtigkeit, Zorn und Unwille.

Zu *ἐξ ἐριθείας* ist *οὖσι* zu ergänzen. *Εἶναι ἐκ τινός* bezeichnet eine Eigenschaft haben; eigentlich von etwas abstammen, und deshalb die Natur dieses Ursprungs an sich tragen. Z. B. Joh. 18, 37. *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας.* Röm. 3, 26. *ὁ ἐκ πίστεως.* 14, 23. *πᾶν δὲ ὁ οὐκ ἐκ πίστεως.* Joh. 8, 44. *ὑμεῖς ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ.*

Ueber die Bedeutung des Wortes *ἐριθεία* ist die gründliche Nachweisung des Dr. Fr. in dem Exc. zu vergleichen. Er erklärt

es durch partium studium, malitiosam frandum machinationem, Ränkesucht. Ohne Zweifel gilt diese Characterisirung mehr von den Juden als von den Heiden, indem jene nicht blos nicht glaubten, sondern auch alle Mittel anwendeten, um die Verkündigung des Evangeliums zu verhindern, und deshalb auch die Heiden gegen die Apostel und Christen aufhetzten. Ap.-G. 13, 45. Ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου καὶ ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ τοῦ Παύλου λεγομένοις, ἀντιλέγοντες καὶ βλασφημοῦντες, vgl. Vs. 50. 17, 5. ζηλώσαντες δὲ οἱ ἀπειθοῦντες Ἰουδαῖοι, καὶ προσλαβόμενοι τῶν ἀγοραίων τινὰς ἄνδρας πονηρούς, καὶ ὀχλοποιήσαντες ἐθορύβουν τὴν πόλιν.

Der Gegensatz ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ und πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ ist in dem 2ten Gliede minder scharf, da statt ἀδικία ψεύδος erwartet werden muß. Wie aber ἀλήθεια die ganze Tugend (δικαιοσύνην) umfaßt, z. B. in der Redensart ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, so ist ἀδικία das ganze Böse, die Lüge eingeschlossen.

Man könnte auch sagen, daß der Apostel mit ἀπειθεῖν τῇ ἀληθείᾳ den theoretischen, mit πειθ. τῇ ἀδ. den praktischen Irrthum bezeichne, und also das gottlose Wesen in seinen Hauptbestandtheilen darlege. Ἀλήθεια ist hier nicht auf das Christenthum zu beschränken, sondern umfaßt die sittlichreligiöse Wahrheitserkenntniß. Ὀργὴ καὶ θυμός scil. ἔσται oder ἀνταποδοθήσεται. Ὀργή ist stärker als θυμός. Jenes bezeichnet den anhaltenden und in Thaten sich ausprägenden Zorn; dieses theils den vorübergehenden, theils den blos innerlichen Unwillen. Beides zusammen verstärkt die Idee der durch die Sünde erregten Mißbilligung Gottes.

Ob wirklich auch nur der leiseste Unterschied des Sinnes zwischen der recepta θυμὸς καὶ ὀργή, und der von Knapp u. A. aufgenommenen Stellung ὀργὴ καὶ θυμός, scheint sehr zweifelhaft. Fr., welcher θυμός durch excandescentia, ὀργή durch indignatio, also jenes für das stärkere, bleibende, dieses für das schwächere und verschwindende erklärt, giebt ihn so an: θυμὸς καὶ ὀργή: hominibus nequam — Dei excandescentia et ira erit, i. e. habebunt iram, quae non continuo sedetur, sed perduret, ergo etiam, Dei ira poenarum fons sit, certissimas poenas. At si cum ὀργὴ καὶ θυμός receperis hic sensus erit: erit hominibus ira et excandescentia h. e. ira et vehemens quidem, ergo etiam poenarum tristitia et acerbitas.“ Kürzer: nach jener Stellung wird die Dauer und Gewißheit, nach dieser das herbe und bittre der Strafen hervorgehoben. Aber abgesehen davon, daß ὀργή gewiß den heftigen und sich äußernden Zorn, θυμός den schwächeren und inneren Unwillen anzeigt (Vgl. ὀργή 1, 18.), so kann unmöglich einen solchen nicht ganz unbedeutenden Unterschied die bloße Veränderung in der Stellung zweier Worte bewirken. Sodann ist zwischen ὀργή und θυμός entweder kein Unterschied, oder wenn einer ist und zwar so, daß ὀργή Zorn, θυμός heftigen Zorn bezeichnet, so könnte man durch Argutiren das gerade Gegentheil des von Fr.

angegebenen Sinnes finden. Die Gottlosen wird treffen heftiger Zorn und Zorn; d. h. der *θυμός* wird sich nach und nach in *ὀργή* verwandeln; nach der 2ten Stellung: die *ὀργή*, indignatio, wird zum *θυμός*, zur excandescentia werden, aber deshalb veränderlich sein. In Wahrheit aber ist kein Unterschied weder in der Bedeutung, noch in der Stellung der Worte. Nicht nur werden von den LXX. קֶצֶף חֵמָה, חֲרוֹן אַף וָעַם bald durch *ὀργή* bald durch *θυμός* wiedergegeben, s. Bielii Thes. ed. Schleussner u. de W., sondern zu beiden wird *μέγας* oder *μεγάλη* gesetzt. Jer. 36, 7. Sir. 26, 18., folglich bezeichnet die Zusammenstellung beider Worte nichts, als den Superlativ. Gewiß aber ist die von Kn. und L. aufgenommene Ordnung deshalb vorzuziehen, weil öftrer vorkommt *ὀργὴ θυμοῦ* als *θυμὸς ὀργῆς*. Ex. 32, 12. 1 Sam. 20, 33. Und Jer. 7, 19. *ὀργὴ καὶ θυμός*, doch Jer. 36, 7. *θυμὸς καὶ ὀργή*. Daraus erhellt, daß der Unterschied auf nichts zurückkommt.

9. 10. Was Sünder und Fromme in der Zukunft zu erwarten haben, erklärt der Apostel noch ausführlicher, und leugnet dabei bestimmt jeden Unterschied der Juden und Heiden. Er kehrt jetzt die Ordnung um und handelt zuerst von den Sündern und dann von den Gerechten. Dieß thut er wohl nicht, um, wie Olsh. anmerkt, den heitern Eindruck der Erlösung zu hinterlassen, sondern weil das verwandte in Vs. 8. und 9. sich anzog, oder um einen *ἀντικλίμαξ* hervorzubringen.

In beiden Versen ist *ἔσται* zu ergänzen.

Θλῖψις καὶ στενοχωρία ist kein Klimax, noch weniger findet diese Steigerung 2 Kor. 4, 8. statt (Thol.). Man begreift nicht wie diese Stelle einen Klimax enthalten solle. Es heißt: *Ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι*, d. h. überall von außen bedrängt, haben wir doch innerlich keine Angst. Denn *θλ.* und *στεν.* ist wie äußeres und inneres Elend unterschieden; jenes ist die Trübsal, dieses die Herzensangst. Beides zusammen bezeichnet das größte Elend. *Θλῖψις*, Bedrängtheit (von *θλίβεσθαι*) von außen; *στενοχωρία*, Enge = Angst im Herzen, wie angere, angor. Vgl. צָרָה וְצוּקָה, Jes. 8, 22. 30, 6. *οἱ ό, θλῖψις καὶ στενοχωρία.*

Ἐπὶ πᾶσαν — Ἕλληνος, über jede Seele eines Menschen, der Böses thut = über alle Menschen, die Böses thun. *Ψυχή* dient hier zur Umschreibung, und es läßt sich daraus nicht folgern, daß die Höllenleiden ausschließlich auf die Seele sich erstrecken werden. Aber allerdings ist hier nicht von den irdischen Strafen der Sünde die Rede, sondern von den ewigen.

Κατεργάζεσθαι ist von *ἐργάζεσθαι* nicht unterschieden. *Κατεργάζεσθαι* wird wie *ἐργάζεσθαι* von Gutem und Bösem gebraucht. Daß wir sagen Böses verüben und Gutes üben, ist eine nur scheinbare Aehnlichkeit mit *κατεργ.* und *ἐργαζ.* Wir sagen auch Gutes ausüben, und das ist eigentlich *κατεργ.*, nämlich zur Voll-

endung bringen. Der von Fr. angegebene Unterschied löst sich durch die Beweisstellen selbst auf; und jene deutsche Redensart paßt nicht zur Erklärung, daß Paulus κατ. vom Bösen, und ἐργ. vom Guten gesetzt hat.

10. 11. Δόξα — προσωποληψία. Herrlichkeit, Ehre und Friede jedem der Gutes thut, dem Juden zuerst und dem Griechen; denn bei Gott ist kein Ansehen der Person. Statt ἀφθαρσία Vs. 7. steht hier εἰρήνη, woraus erhellt, daß die Schilderungen der zukünftigen Seligkeit ganz im Allgemeinen aufzufassen und die Worte nicht zu pressen sind. Doch läßt sich εἰρήνη wohl von δόξα und τιμή unterscheiden; es bezeichnet das innere Wohlbefinden, welches eine nothwendige Folge und Wirkung der δόξα und τιμή ist.

Den Grund, warum Juden und Heiden nach gleichen Grundsätzen belohnt und bestraft werden sollen, findet der Apostel nicht sowohl in der Gleichheit ihrer Verhältnisse, sondern in der Gerechtigkeit Gottes, der da, wo es auf sittliche Werthbestimmung ankommt, das Aeußere nicht ansieht (προσωποληψία). Ueber das letztere Wort sind die Lexika zu vergleichen.

Wichtiger ist der von Paulus hier unleugbar mit der größten Bestimmtheit vorgetragene Satz, daß wie die frommen Juden, so die frommen Heiden selig werden können. Zwei Bedenken sind hierbei zu beseitigen. Zuerst dieses, daß der Apostel 3, 9. sagt, daß alle Juden und Heiden ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, vgl. 10 — 23. und sodann, daß er 3, 20. den Satz aufstellt: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. Denn unter ἔργοις νόμου ist das Gute zu verstehen und δικαιωθήσεται bezeichnet den Empfang des Heiles, oder der δόξα, τιμὴ und ἀφθαρσία, kurz der ζωὴ αἰώνιος. Wenn also nach dieser Stelle kein Mensch um der Werke willen gerecht wird, so scheint dieß der Behauptung zu widersprechen, daß der, welcher Gutes thut, selig werden wird, sogar ohne den Glauben an Christus. Zur richtigen Beurtheilung dieser scheinbaren Widersprüche ist zu erwägen, daß der Apostel, sowohl hier als dort, keine andere Absicht hat, als die Heilsanstalt in Christo zu empfehlen, und zwar als das sicherste, sogar einzige Mittel die menschliche Bestimmung zu erreichen. Diese fordert einen in Liebe thätigen Glauben. Dem aber stand im Allgemeinen die Lasterhaftigkeit der Juden und Heiden entgegen, die zwar völlig gleich war, aber leider von den Juden in sofern nicht anerkannt wurde, als sie dessen ungeachtet der Seligkeit gewiß waren aus jüdischem Vorurtheile. Der Apostel hält ihnen dagegen vor, daß nur die fromme That bei Gott gilt; daß wer nicht das Gute thut, auch nicht selig werden kann. Er drückt dieß positiv so aus, daß er sagt: Unter Juden und Heiden wird nur der die Seligkeit erlangen, der Gutes gethan hat. Doch das würde eher eine verdammende als lossprechende Sentenz gewesen sein, wenn er nicht auch gezeigt hätte, wie

bei der herrschenden Lasterhaftigkeit das Heil ergriffen, das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν möglich gemacht werden könne. Dieß zeigt er im 3ten Kapitel. Alle sind Sünder, folglich wird niemand durch seine Werke gerecht werden. Daraus würde also eine totale Unseligkeit unseres Geschlechts folgen, wenn nicht Gott ein anderes Mittel der Gnade (δικαιοσύνη θεοῦ) darböte in Christo. So findet ein wesentlicher Widerspruch nicht statt. Denn 2, 7 — 11 ist nicht sowohl eine historische als eine dogmatische Untersuchung. Nicht sagt der Apostel, daß die Heiden oder Juden fromm wären, sondern er behauptet, daß nur durch die fromme That Gottes Gnade erworben werde; daß aber unter dieser Bedingung auch Juden oder Heiden selig werden können, und daß kein anderer Unterschied berücksichtiget werde, als der der That. Er will also in der vorliegenden Stelle nur das hochmüthige Vorurtheil der Juden niederschlagen; darum behauptet er, daß jeder, der Gutes thue, selig werde, auch der Heide. Es ist, wie schon bemerkt, kein historischer, sondern ein dogmatischer Satz; der nicht aussagt, was geschieht oder geschehen wird, sondern was sein kann und sein soll.

12 — 16. Jedes Gericht, auch Gottes über die Menschen, muß nach einem den zu Richtenden geoffenbarten, also bekannten Gesetze gehalten werden. Bei den Juden ist das mosaische, bei den Heiden das natürliche Sittengesetz, das sie im Herzen tragen, das Richtmaß. Wer das Gesetz übertritt, wird verurtheilt werden; weil nicht die Hörer, sondern die Thäter des Gesetzes nach dem Gottesurtheile vor Gott gerecht sind. Was das Gesetz befiehlt, thun die Heiden, weil es ihnen ins Herz geschrieben ist, und das Gewissen sie am Gerichtstage entweder anklaget oder entschuldiget.

12. Eng an den Satz, daß in dem Gerichte Gottes die größte Unparteilichkeit statt finde, schließt sich die allerdings noch dunkle Behauptung, welche erst Vs. 14 — 16. ihr volles Licht erhält, daß die, welche ohne Kenntniß des mosaischen Gesetzes gesündiget haben, ohne Rücksicht auf dieses, die sündigen Juden aber mit Rücksicht auf das mosaische Gesetz werden gestraft werden. So wird die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit Gottes vollkommen sicher gestellt.

Da der Apostel in dem Vorigen behauptet hatte, daß auch die heidnischen Sünder Strafe empfangen würden, so war der Einwand möglich, daß ja diese das mosaische Gesetz gar nicht gekannt hätten, und daß es deshalb unbillig sei, sie nach diesem zu richten. Diesen Einwand widerlegt der Apostel.

Zuerst sagt er:

Ὅσοι — ἀπολοῦνται. Welche ohne Gesetz gesündiget haben, werden ohne Gesetz umkommen. Ἀνόμως = χωρὶς νόμου. Unter dem Gesetze versteht aber Paulus das mosaische Sittengesetz, welches den Juden positiv bekannt gemacht worden war. Der Sinn also ist: Wie viele ohne Kenntniß des mo-

saischen Gesetzes gesündiget haben, also die Sünder in der Heidenwelt.

Ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται, werden ohne das mosaische Gesetz auch umkommen. Chrys.: τὸ γὰρ ἀνόμως, τουτέστι χωρὶς τῆς ἐξ ἐκείνου κατακρίσεως, φησὶν, ἀπὸ τῶν τῆς φύσεως λογισμῶν καταδικάζεται μόνων. Ὁ δὲ Ἰουδαῖος ἐννόμως· τουτέστι μετὰ τῆς φύσεως καὶ τοῦ νόμου κατηγοροῦντος. Vocula καὶ etiam, necessitatem indicat, qua τὸ ἀνόμως ἀπόλλυσθαι ex τῷ ἀνόμως ἁμαρτεῖν consequatur. Fr. Ἀπόλλυσθαι bezeichnet das Erleiden der ewigen Sündenstrafen (θάνατος), und ist der Gegensatz von σώζεσθαι, wie ἀπώλεια der σωτηρία (= ζωὴ αἰώνιος) entgegengesetzt ist.

Weder also läßt sich die Redensart ἀν. κ. ἀ. so deuten, daß es „eine mildere Strafe empfangen" anzeige, wiefern die Rücksicht auf das mosaische Gesetz bei den Heiden nicht eintrete. Denn der Apostel behauptet Vs. 14., daß auch die Heiden das mosaische Gesetz haben, nur in einer anderen Form der Bekanntmachung. Noch auch bezeichnet ἀπολοῦνται vernichtet werden, weil selbst der δεύτερος θάνατος, mors aeterna. Offenb. 20, 14. 21, 8. coll. Marc. 9, 43 ff. keine Vernichtung ist, sondern vielmehr ein Leben im Feuerpfuhle.

Καὶ ὅσοι — κριθήσονται. Und wie viele beim (unter dem) Gesetze gesündiget haben, werden durch das Gesetz gerichtet (verdammt) werden.

Ἐν νόμῳ heißt nicht, durch das Gesetz, als ob das Gesetz die Ursache der Sünde sei, sondern es bezeichnet die Verbindung mit dem Gesetze, das Leben an den Orten, wo das Gesetz ist und herrschet, gewissermaßen die Bekleidung mit dem Gesetze. Vgl. die von Fr. angeführte Stelle des Joseph. A. B. 6, 9, 4., wo David zum Goliath sagt: σὺ μὲν ἐπέρχῃ μοι ἐν ῥομφαίᾳ καὶ ἐν δόρατι καὶ ἐν θώρακι.

Διὰ νόμου κριθήσονται, werden durch das Gesetz gerichtet (verurtheilt) werden. Indem der Richter nach dem Gesetze sie richten wird, so ist das Gesetz das Mittel und Werkzeug zu ihrer Verdammung. Κριθήσονται = κατακριθήσονται = ἀπολοῦνται.

13. Denn wo ein Gesetz ist, da gilt nicht die Kenntniß (ἀκροαταί) des Gesetzes, sondern das Thun.

Ἀκροαταί sind hier diejenigen, welchen das Gesetz (Wille Gottes), nicht blos das mosaische, bekannt geworden ist. Die Art der Bekanntmachung aber war in der ältesten Zeit ausschließlich die mündliche, vorzüglich war dieß der Fall bei der ersten Bekanntmachung des mosaischen Gesetzes, daher ἀκροαταί Hörer. Doch geht dieser Ausdruck auch auf die Heiden, ungeachtet die mündliche Mittheilung bei ihnen nicht statt gefunden hatte. Diesen werden gegenübergestellt die ποιηταὶ τοῦ νόμου, solche, welche sich im Handeln nach dem Gesetze richten, ποιοῦντες τὸν νόμον.

Δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ — δικαιωθήσονται. Beide Redensarten bezeichnen als Gerechte belohnt werden durch das Urtheil oder den Richterspruch Gottes. *Δίκαιος* ist nämlich der, welcher die *δίκην* hat, folglich das Gesetz thut, *ἄδικος* der es nicht thut, der die *δίκην* nicht hat. *Δικαιοῦσθαι* aber heißt zunächst als *δίκαιος* anerkannt, sodann als solcher behandelt werden. *Παρὰ τῷ θεῷ* judice Deo; denn *παρὰ* mit dem Dat. bezeichnet sehr häufig ein Urtheil. Matth. 19, 26.

14. Dem Einwande, daß die Heiden kein Gesetz haben, und folglich auch nicht sündigen oder als Uebertreter eines Gesetzes angesehen werden können, begegnet der Apostel dadurch, daß er erklärt, auch die Heiden hätten das Gesetz, welches daraus erhelle, daß sie das thäten, was das Gesetz fordere, und also ihre eigenen Gesetzgeber wären.

Ὅταν γὰρ — ποιῇ. Eine doppelte Auffassung ist möglich. Entweder so: Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur thun, das was das Gesetz fordert; oder: Wenn Heiden, die das Gesetz u. s. w. Der strengen Grammatik ist die letztere Erklärung angemessener, (Win. 131.) doch läßt sich auch die erste vertheidigen. Welche man also annehmen solle, darüber muß der Sinn und Zusammenhang der Stelle entscheiden. Für die letztere nun wird als Hauptgrund angeführt, daß ja, selbst nach der Behauptung des Apostels, nicht alle Heiden das Gesetz von Natur erfüllten, und folglich hier die Heiden, nicht gesagt werden könne. Als Nebengrund, daß da, wo der Apostel nur von einem Theile spreche, 9, 30., dieselbe grammatische Form anwende, *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην.* Um von dem letzten zuerst zu sprechen, muß bemerkt werden, daß die angeführte Stelle gar nichts beweiset; daß auch hier übersetzt werden könne, die Heiden, welche nicht nach der Gerechtigkeit streben. Denn obwohl der Apostel der strengen Wahrheit gemäß nur von dem gläubiggewordenen Theile der Heiden sagen konnte, daß sie die Gerechtigkeit ergriffen hätten (*κατέλαβε τὴν δικαιοσύνην, τὴν ἐκ πίστεως*): so redet er doch ganz im Allgemeinen, und setzt das totum pro parte nach einer ganz richtigen Regel, in wiefern hier das Heidenthum dem Judenthum gegenübergestellt wird. Daher kann er mit gleichem Rechte Vs. 31. ganz allgemein sagen *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε,* welches in dieser Allgemeinheit eben so wenig gilt, als jener Satz, ja noch viel weniger, dennoch aber im Allgemeinen ganz wahr ist. An und für sich war das Judenthum, als Werkheiligkeit, der directeste Gegensatz von der Glaubensgerechtigkeit, während das Heidenthum, als Mangel der Gesetzesgerechtigkeit, für den Glauben kein Hinderniß war. Ja nur bei der Auffassung Vs. 30., als allgemeiner Satz, hat die Behauptung einen dogmatischen Sinn und hängt mit 31. logisch genau zusammen. Weit entfernt also, daß diese Stelle zur Vertheidigung der angenommenen Un-

bestimmtheit in unserem Satze angewendet werden kann, dient sie vielmehr zur Empfehlung der ersteren Auffassungsweise. Diese wird auch keinesweges dadurch unmöglich, daß der Apostel der Heidenwelt die Erfüllung des Gesetzes nicht nachrühmen könne, weil diese Erfahrung nicht statt gefunden habe. Auch hier stellt der Apostel einen ganz allgemeinen Satz auf. Wie die Juden ein Gesetz haben, so haben auch die Heiden eines. Das letztere geht daraus hervor, daß sie von Natur thun das, was dem Gesetze gemäß ist. Das hat freilich keine buchstäbliche Wahrheit; aber es ist eben so wenig wahr, wenn man auch die Behauptung des Apostels auf die frommen Heiden beschränkt. Denn nicht ein einziger von diesen hatte das ganze Gesetz (τὰ τοῦ νόμου) erfüllt. Dem Apostel kommt es jetzt nur darauf an, nachzuweisen, daß die Heiden ein Gesetz haben, weil, wenn dieß nicht der Fall ist, die Behauptung, daß von dem Thun des Gesetzes das künftige Schicksal abhänge, auf die Heiden gar keine Anwendung leide; wodurch dann das Fundament der ganzen apostolischen Lehre erschüttert würde. Daß aber die Heiden wirklich ein Gesetz haben, läßt sich nur aus der Erfahrung nachweisen, nämlich aus dem Vorhandensein einer gesetzlichen Handlungsweise. Diese ist aber der Heidenwelt in keinem Falle abzustreiten; doch eben nur wenn man beides, Heidenwelt und Gesetzlichkeit, ganz allgemein faßt. Jede Beschränkung auf Einzelne zerstört den hohen Gedankengang des Apostels und die großartige Beweisführung. Daher ist die erste Erklärung, die bereits Luther hat, die einzig wahre, und die zweite nur eine grammatische oder logische Spitzfindigkeit, von welcher der Apostel weit entfernt ist.

Τὰ μὴ νόμον ἔχοντα. Fr. glaubt, daß Paulus ἔχοντα deswegen zuletzt gestellt habe, um den Gegensatz von μὴ νόμον ἔχειν und φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν hervorzuheben. Aber der Hauptbegriff, auf den alles ankommt, ist νόμος, und deswegen steht er voran. Νόμος ist hier nicht gerade das mosaische Gesetz, sondern überhaupt eine bestimmte Gesetzesformel, ähnlich der mosaischen, die durch das Geschriebensein einen besonderen Vorzug erhielt.

Φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ, von Natur thun die Gebote des Gesetzes. Φύσει zum Vorhergehenden zu ziehen, ist ganz unstatthaft. Denn eben durch die Natur, durch das geistige Wesen (duce natura) thaten sie das Gesetz (νόμον). Auch die Griechen sprechen von einem τὸ φύσει δίκαιον oder ὁ τῆς φύσεως νόμος. Dio Chrys. Or. 80. p. 438. R. Ueberdieß widerspricht diese Verbindung gänzlich dem folgenden Verse, wo gezeigt wird, wie es möglich sei, daß sie φύσει τὰ τοῦ νόμου thun konnten. Bei jener Verbindung würde der 15te Vers auf eine unleidliche Weise nachschleppen. Auch würde ein ganz falscher Gegensatz entstehen. Der Apostel stellt Juden und Heiden einander gegenüber und zwar in sofern, als jene ein (geschriebenes) Gesetz haben, diese nicht. Wenn aber von

den Heiden gesagt würde, daß sie von Natur kein Gesetz hätten, so müßte der Gegensatz der sein, daß die Juden allerdings von Natur ein Gesetz hätten; beides, nur in verschiedener Beziehung würde eine absurde Behauptung sein. Uebrigens kommt es nur darauf an, ob die Heiden ein Gesetz haben oder nicht, keinesweges auf den Ursprung, daher heißt es auch *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες.*

Οὗτοι — νόμος. Diese (auf *ἔθνη* dem Sinne nach zu beziehen) weil sie kein Gesetz haben (das weil liegt in dem Part.) sind sich selbst Gesetz, (weder ein Gesetz, noch das Gesetz [mos.]) sind ihre eigenen Gesetzgeber, wie z. B. ich bin mir selbst Lehrer = mein eigener Lehrer. Es umfaßt also die Redensart die ganze Gesetzgebung, die gesammte Autonomie der Vernunft.

15. 16. Die Erklärung dieser beiden Verse hängt zum Theil davon ab, ob man beide Verse verbindet oder den 15ten trennt, und Vs. 16. als zum 12ten gehörig betrachtet. In diesem Falle sind dann 13—15. eine Parenthese, welche freilich sehr lang ist, und schwerlich verantwortet werden kann, sobald es möglich ist 15. und 16. zu verbinden. Zu leugnen ist nicht, daß sowohl der Grammatik als dem Sinne nach der 16te Vers sich sehr gut an Vs. 12. anschließt. Denn sowohl *ἀπολοῦνται* als *κριθήσονται* scheinen eine nähere Zeitbestimmung zu fordern, die eben in dem 16ten Verse *ἐν ἡμέρᾳ κ. τ. λ.* enthalten ist. Nur eines widerstrebt dieser Verbindung. Paulus sagt Vs. 16. *ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων.* Dieser Zug paßt zu dem 12ten Verse durchaus nicht; denn in demselben ist von groben Sünden, also doch in jedem Falle nicht von *κρυπτοῖς*, sondern vielmehr von *φανεροῖς* die Rede. Dagegen sind die Regungen des Gewissens, von welchen der 15te Vers handelt, etwas Verborgenes. Das ist der Hauptgrund, und wie es scheint ein vollkommen entscheidender für die Verbindung des 15ten und 16ten Verses, für welche sich die meisten neueren Ausleger einstimmig entschieden haben. Vgl. Winer 488 ff. Unstreitig ist auch das Gewicht der alten Erklärer groß. Chrysost. denkt an keine andere Verbindung. *Τίνος δὲ ἕνεκα τίθησι τὸ κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων; Εἰ γὰρ νόμον ἔχουσι γραπτὸν, καὶ τὸ ἔργον ἐνδείκνυνται, τί ἔχει κατηγορῆσαι λοιπὸν ὁ λογισμὸς; ἀλλ᾽ οὐκέτι, περὶ ἐκείνων φησὶ τὸ, κατηγορούντων, μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς φύσεως ἁπάσης. Τότε γὰρ ἑστήκασιν ἡμῖν καὶ οἱ λογισμοὶ, οἱ μὲν κατηγοροῦντες, οἱ δὲ ἀπολογούμενοι· καὶ οὐ δεῖται ἕτερον κατηγόρον ἄνθρωπος ἐπ᾽ ἐκείνου τοῦ δικαστηρίου.* Diesem Sinne muß die Erklärung des Einzelnen angemessen sein.

15. Nachdem der Apostel behauptet hat, daß die Heiden von Natur das thun, was das Gesetz fordert, und also ihre eigenen Gesetzgeber sind, so erklärt er sich nun bestimmter über die Art, wie sich diese Gesetzgebung kund gebe. Dieß geschieht auf eine doppelte Weise. Jetzt durch die That (*ἐνδείκνυνται — αὐτῶν*) und künftig durch des Gewissens Anklage oder Vertheidigung am Tage des

Gerichts. Denn da er unbestimmt sowohl über die sittliche Handlungsweise der Heiden (*ὅταν γὰρ — ποιῇ*) als auch über ihr künftiges Gericht (Vs. 12. *ἀνόμως*), überdieß auch in Beziehung auf diesen Punkt einseitig (*ἀπολοῦνται*) gesprochen hatte: so war es allerdings nöthig, nun noch über die Heiden etwas zu sagen, und theils näher ihre sittliche Handlungsweise zu bestimmen, theils besonders auch der Art Erwähnung zu thun, wornach am Tage des Gerichts ihre Schuld oder Unschuld constatirt werden solle.

Zuerst also sagt er, daß sie durch die That das in ihrem Inneren befindliche Gesetz kund thun.

Οἵτινες — αὐτῶν, als welche beweisen (an den Tag legen) das in ihren Herzen eingegrabene Werk des Gesetzes.

Οἵτινες, quippe qui = nam, denn.

Ἐνδείκνυνται, durch die That beweisen. Röm. 9, 17. *ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου.* 2 Tim. 4, 14. *πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο.* Aesch. Dial. III., 2. *νῦν ὁ καιρὸς ἐνδείξασθαι τὴν ἀεὶ θρυλλομένην πρὸς σοῦ σοφίαν.* coll. Fisch. in Indice: „*ἐνδείξασθαι τ. σ.* documentum dare sapientiae, probare sapientiam Hebr. 6, 10.“ Xenoph. Mem. IV. 4. 18. *ἐπιδείκνυσθαι* vero de factis dicitur, ubi virtutis vel morum aliquod specimen vel documentum editur. Schn. Unmöglich ist es daher, *ἐνδείκνυνται* als Fut. aufzufassen und auf den künftigen Gerichtstag zu beziehen. Dagegen streitet nicht blos der Zusammenhang und die Beweisführung des Apostels, wie Dr. Fr. darthut, sondern auch die Bedeutung des Wortes *ἐνδείκν.*

Ἔργον τοῦ νόμου ist nichts anderes, als das, was das Gesetz verlangt, was nach dem Gesetze geschehen soll. Allerdings ist es nicht ganz gleich dem Begriffe, der in den Redensarten *ἐξ ἔργων νόμου* oder *χωρὶς ἔργων νόμου δικαιωθῆναι* liegt. Denn in diesen bezeichnen die *ἔργα ν.* Handlungen, welche dem Gesetze gemäß geschehen sind; hier aber ist *ἔργον ν.* was geschehen soll. In diesem Sinne steht es Joh. 6, 29. *Τοῦτό ἐστι τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ, ἵνα πιστεύσητε εἰς ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος.*

Γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν ist mit Rücksicht auf das in steinerne Tafeln gehauene Gesetz Mosis ausgedrückt. Wäre dieß nicht, so würde Paulus vielleicht mit den griechischen Philosophen und Dichtern es *νόμον ἄγραφον* genannt haben. Wenigstens ist der *νόμος γραπτός ἐν τ. κ.* des Paulus eben der *ἄγραφος* der heidn. Philosophen und Dichter.

Artemid. Oneirocr. l. V., 2. *Τῶν δὲ νενομισμένων ἃ μὲν συνθέμενοι ἀλλήλοις οἱ ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑαυτοῖς πράττουσι καὶ καλεῖται τὸ τοιοῦτον ἔθος ἔστι δὲ ὡς ἡ φήμη λέγει, νόμος ἄγραφος.* Soph. Antig. 448 ff.

Οὐ γάρ τι μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε,
Οὐδ' ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη,
Οἳ τούσδ' ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισαν νόμους.

Οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ
Κηρύγμαθ' ὥστ' ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν
Νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ' ὑπερδραμεῖν.

Dio Chrys. Orat. LXXVI. p. 648. R. *ἔστι δὲ τὸ ἔθος γνώμη μὲν τῶν χρωμένων κοινή, νόμος δὲ ἄγραφος ἔθνους ἢ πόλεως, δίκαιον δὲ ἑκούσιον καὶ τοῦτο πᾶσιν ἀρέσκον, εὕρημα δὲ ἀνθρώπων οὐδενὸς ἀλλὰ βίου καὶ χρόνου.*

Xenoph. Mem. IV., Vs. 19. *ἀγράφους δέ τινας οἶσθα, ἔφη, ὦ Ἱππία, νόμους; Τούς γ' ἐν πάσῃ, ἔφη, χώρᾳ κατὰ ταυτὰ νομιζομένους.*

Für das Vorhandensein eines inneren und natürlichen in das Herz geschriebenen Gesetzes zeugt also das Bewußtsein und die sittliche That der Heidenwelt.

Συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως, **indem ihr Gewissen es bezeugt.** Der Apostel hat sich auf den Thatbeweis für das dem Herzen eingegrabene Gesetz berufen. Denn da die Heiden die Forderungen des Sittengesetzes erfüllen: so ist diese sittliche That ein unwiderleglicher Beweis für das Vorhandensein eines Gesetzes, das, weil es nicht ein äußerliches oder geschriebenes ist, ein innerliches oder ungeschriebenes sein muß. Aber eben dafür zeugt das Gewissen.

Συνείδησις ist das **sittliche Selbstbewußtsein**, eben das, was wir Gewissen nennen. Dieses sittliche **Bewußtsein** bestehet darin, daß der Mensch sein eigener Richter ist, und die Sittlichkeit seiner Handlungen beurtheilt. Denn indem das Gewissen entweder billiget, oder mißbilliget, und also wirklich eine *κρίσις* ausübt: so muß nothwendig ein Gesetz, als Richtschnur oder Maßstab des Urtheiles vorhanden sein. Aus diesem Dasein des Gewissens schließt der Apostel und zwar mit vollem Rechte auf das Dasein des Gesetzes im Inneren. — *Συμμαρτυρεῖν* ist nicht **mitzeugen**, sondern bezeugen, d. h. im Inneren zeugen. Vgl. 3. 8, 16. 9, 1. Diejenigen, welche das *σύν* nicht in der Bedeutung **bei** sondern **mit** urgiren, was durchaus falsch ist, indem auch *συνείδησις* nicht ein **Mitwissen**, sondern ein **Beiwissen** (**Bewußtsein**) bedeutet, streiten sich darüber, worauf sich das **Mitzeugen** beziehe. Die neuesten Erklärer beziehen es auf die sittliche That, mit welcher zugleich das Gewissen Zeugniß ablege. Allein das Zeugniß der That ist für Andere; das Zeugniß des Gewissens für die Thäter; oder, wie hier, es zeugt die That für das Dasein eines Gesetzes, das Gewissen für die Innerlichkeit des Gesetzes. Und dieses eben ist der Begriff des *σύν*. *Συμμαρτυρεῖν* ist daher allerdings nicht = *μαρτυρεῖν*; nur noch weniger **una testari**; vielmehr **contestari**, das **con** in dem Sinne genommen, den es in **conscire** hat.

Καὶ μεταξὺ — ἀπολογουμένων, **und indem die Gedanken untereinander entweder anklagen oder auch entschuldigen.** Dieses ist die weitere Entwicklung des Gewissens nach den

einzelnen Merkmalen, nämlich die eigene Anklage oder Rechtfertigung durch die Gedanken (im Inneren), durch das Selbstbewußtsein.

Μεταξὺ ἀλλήλων ist nicht mit *κατηγορούντων* und *ἀπολογουμένων* so zu verbinden, daß es gewissermaßen das Object der Anklage oder Rechtfertigung ausdrücke, wie Luther gethan hat. „Dazu auch die Gedanken, die sich unter einander anklagen oder entschuldigen." Sondern *μεταξὺ ἀλλ.* steht eben so absolut wie *κατηγ.* und *ἀπολογ.*, bezieht sich aber auf *λογισμῶν*, die, indem sie entweder anklagen oder entschuldigen, dieß unter einander, gleichsam im Wortwechsel (de Wette) thun.

Λογισμοὶ sind hier die Ueberlegungen und Aussprüche des sittlichen Selbstbewußtseins (*συνειδήσεως*).

Κατηγορούντων, Anklage erheben; gegen wen? Offenbar gegen das Ich, dem sie angehören. *Ἢ καὶ*, oder auch. Der Apostel setzt die Vertheidigung (*ἀπολογουμένων*) oder die Rechtfertigung als den seltneren Fall; er unterscheidet nicht *συνείδησις* und *λογισμοὶ, κατ. ἢ καὶ ἀπολ.*, denn die *λογισμοί* sind wesentlich von der *συνείδησις* nicht verschieden; doch muß man darunter das nachfolgende, richtende, entweder anklagende oder lossprechende Gewissen verstehen. Diese Function findet freilich schon jetzt statt; aber der Apostel nimmt doch an, daß sie in voller Kraft und Wirksamkeit an dem Tage erscheinen oder hervortreten werden, wenn Gott *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* richten wird. Daß dieß nun die volleste Wahrheit enthalte, wer dürfte dieß bezweifeln? Dann wird auch das jetzt, vielleicht das ganze Leben hindurch, schlafende Gewissen erwachen, und seine anklagende Stimme mit großer Macht erheben.

Ἐν ἡμέρᾳ ist also verbunden mit *λογισμῶν κ. τ. λ.* Unnöthig ist es, obwohl es vielleicht nach der Grammatik geschehen kann, die Praesentia in Futura umzudeuten. Daß der Tag, wo die Gedanken hervortreten werden mit ihrer Anklage oder Rechtfertigung zukünftig ist, wird durch *ὅτε κρινεῖ* ausgedrückt. Daher stehen die Partic. praes. in ihrer vollen Bedeutung. Win. 323.

Τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων sind alle verborgenen Thaten und Gedanken (Entwürfe, Absichten) der Menschen. Es blos auf die Gedanken (*τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν*, 1 Kor., 4, 5.) mit Fr. zu beziehen, dazu findet sich kein Grund in der Stelle selbst, auch nicht 1 Kor. 4, 5. *τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους*.

Κρινεῖ, richten und daher auch an das Licht ziehen. 1 Kor. 4, 5. *Ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.*

Κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Gott wird richten nach meinem Evangelio, d. i. wie ich lehre, durch Jesum Christum, welcher das Richteramt vollziehen wird. Sinn: dieses Gericht wird, wie ich verkündige, durch Christum

gehalten werden. *Διὰ Ἰ. Χ.* ist also eng mit *κρινεῖ* zu verbinden, und *διά* zeigt das Werkzeug, hier die Mittelsperson an. De Wette und Fr. beziehen *κατὰ τ. ε. μ.* auf die Wahrheit der Thatsache, daß Gott richten wird; dieß ist aber gewiß minder passend, weil es eben ein Hauptstück des paulin. *κήρυγμα* war, daß Christus der Weltenrichter sein werde. Ap.-G. 17, 31. Röm. 14, 20. 1 Kor. 4, 5. 2 Tim. 4, 8.

Faßt man die ganze Demonstration des Paulus zusammen, so erscheint im hellesten Lichte die Großartigkeit und Tiefe seiner sittlichreligiösen Weltanschauung.

Im Evangelio wird die Glaubensgerechtigkeit offenbart, 1, 17. Denn der Zorn Gottes trifft die Gottlosigkeit der Menschen, 18. Sie erkannten Gott, 19 — 21. Aber sie wurden eitel in ihren Vorstellungen von Gott, so daß sie ihn nicht ehrten, 22. Ja sie beteten die Creatur an, nicht den Schöpfer, 23 — 25. Nun überließ sie Gott ihren Lüsten, und die Lasterhaftigkeit brach mit allen Greueln herein, 25 — 32.

Die Juden verdammen die Heiden, thun jedoch dasselbe, 2, 1. 2. Aber Gott verlangt Thaten, und vergilt nach den Thaten, 3 — 6. Seligkeit giebt er den Frommen ohne Unterschied, mögen sie Juden oder Heiden sein, 7. 10. 11. Unseligkeit den Gottlosen nach demselben Grundsatze, 8. 9. 11. Wer ohne das Gesetz Mosis gesündiget hat, wird ohne Beziehung auf dasselbe gestraft werden; wer unter diesem Gesetze gesündiget, nach demselben gerichtet werden, weil allein Thun des Gesetzes bei Gott gilt, 12. 13. Auch die Heiden haben ein Gesetz, ein inneres; das beweist ihre That und ihr Gewissen, 14. 15. Und deswegen schuldiget oder entschuldiget ihr Bewußtsein sie am Tage, wann Gott das Verborgene durch Christum richten wird. Um die Größe des Geistes, der sich in dieser Darstellung abspiegelt, richtig zu beurtheilen, erwäge man folgende Punkte. Der Apostel erkennt in den Propheten und in dem Evangelio eine Offenbarung an, und erklärt sie für eine Kraft Gottes. Aber auch die Natur ist ihm eine Offenbarung; der Mensch hat die Kraft, Gott zu finden, so daß er sich nicht mit Unwissenheit zu entschuldigen vermag. In dem Bewußtsein des Apostels vereiniget sich also beides, Bewußtsein der Menschenkraft und Dankbarkeit gegen Gott, daß er sich noch auf andere Weise geoffenbaret hat.

Er erkennt vollständig die Versunkenheit der Heidenwelt; dennoch erkennt er es an, daß in ihr das göttliche Gesetz im Allgemeinen waltet; daß auch die Heiden gut handeln können; daß auch sie Theil nehmen werden an der Seligkeit der Frommen.

Der Apostel ist überzeugt, daß die Juden Vorzüge haben. Aber ihre Lasterhaftigkeit verurtheilt er auf das strengste, und kündiget ihnen Verdammniß durch das Gesetz an.

So steht der Apostel auf dem erhabensten Höhepunkte der

Weltanschauung. Er verbindet in seinem Inneren die scheinbaren Gegensätze zu einer erhabenen Harmonie der Beurtheilung. Kein Philosoph der alten und neuen Zeit hat großartiger und tiefer gesprochen, als Paulus in diesem Theile seines Briefes, der fürwahr ein glänzendes Ehrendenkmal seines durch Christum erleuchteten Geistes und seines von dem heiligen Geiste erfüllten Herzens ist. Ich frage: wie würde er diese Materie als Saulus behandelt haben? So zeigt sich die Wiedergeburt im Lichte der Erkenntniß und in der sittlichen Würde der Denkart.

17 — 24. Jetzt, nachdem der Apostel der Juden eitelen Stolz mehr indirect niederzuschlagen gesucht und jedenfalls das äußere Bollwerk ihres Wahnes zerstört hat, wendet er sich unmittelbar an die Juden, und zeigt, daß ihr Dünkel, der auf dem Gesetze ruht, in dem schreiendsten Widerspruche mit ihrer thatsächlichen Gesetzesverachtung, mit ihrer Unsittlichkeit stehe.

17. 18. *Εἰ δὲ — ἐν θεῷ.* Wenn aber du, Jude dich nennen lässest, und auf das Gesetz dich steifest, und Gottes dich rühmest. *Εἰ δέ* statt *ἰδέ* ist die wegen äußerer Auctorität vorzuziehende und schwierigere Lesart. Denn da die Rede bis Vs. 20. als Vordersatz ununterbrochen fortläuft, und Vs. 21. eine neue anhebt, so entsteht durch *εἰ δέ* ein Anakoluth. Es fehlt zwischen 20. und 21. die Frage, „warum hältst du das Gesetz nicht?“ Daher muß dieser Vers dem Sinne nach auf Vs. 14. zurückbezogen werden, so daß die auf das Gesetz stolzen Juden, die es nicht thun, hinter die Heiden, die das Gesetz nicht haben aber thun, zurückgestellt werden. Dieses geschiehet hauptsächlich auch, um sie zu demüthigen.

Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ. Wenn du dich Jude nennen läßt. Eigentlich war Israel und Israelit der Ehrenname (Ps. 73, 1. Röm. 9, 9 — 13. Eph. 2, 12. Gal. 6, 16. Joh. 1, 48.), indem Jude mehr als der Geschlechtsname angesehen wurde, Gal. 2, 15. Doch konnte es leicht geschehen, daß die Juden auf ihren Geschlechtsnamen hohen Werth legten, weil sie unter diesem allein den Heiden bekannt waren, und durch ihn sich von denselben unterschieden. Israel war gewissermaßen der einheimische Ehrenname, d. h. in der Beziehung auf sich selbst; der Synagogenname. *Ἐπονομάζεσθαι* wird wohl am besten durch „sich nennen lassen“ ausgedrückt.

Καὶ ἐπαναπαύῃ τῷ νόμῳ. Daß die Juden auf das mosaische Gesetz stolz waren, ist bekannt. Ap.-G. 21, 20. Ps. 147, 19. 20. מַגִּיד דְּבָרָיו לְיַעֲקֹב חֻקָּיו וּמִשְׁפָּטָיו לְיִשְׂרָאֵל לֹא עָשָׂה כֵן לְכָל גּוֹי וּמִשְׁפָּטִים בַּל יְדָעוּם *ἐπαναπαύεσθαι* — נִשְׁעַן niti, sich stützen, ist so viel als stolz sein auf etwas.

Καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ. Die Form *καυχᾶσαι* 2. p. Praet. pass. et med. kommt noch 1 Kor. 4, 7. vor. Vgl. Winer S. 72. *Ἐν θεῷ*, Gottes, de Deo gloriaris. In wiefern? Wohl deshalb,

theils weil sie Gott besser erkannten, theils weil sie die Auserwählten (λαὸς περιούσιος) Gottes waren.

18. *Καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα*, und erkennst den Willen. Da es nicht zweifelhaft sein konnte, wessen Wille gemeint sei, so ließ der Apostel *αὐτοῦ* weg, um die Satzglieder möglichst symmetrisch zu machen. Man vergleiche die einzelnen, Ἰουδαῖος ἐπον., ἐπαναπαύῃ τῷ νόμῳ, καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ, καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα, καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα. *Διαφέρειν* bedeutet diversum esse und praestare, besser, vorzüglich sein. Daher können *τὰ διαφ.* sein das Beste und das Verschiedene. Letztere Bedeutung erscheint dem *δοκιμάζειν*, prüfen, angemessener. Denn wo Gutes und Böses, Erlaubtes und Unerlaubtes ist, da muß geprüft werden. Das Beste wird nicht sowohl geprüft, als gewählt. Nun heißt freilich *δοκιμάζειν* schätzen, werth achten; allein dann entstehet eine Tautologie mit dem Vorhergehenden, *καὶ γιν. κ. τ. λ.* und ein Sinn, der zu dem unmittelbar Folgenden minder passet. Jene Prüfung, Untersuchung konnte der Jude leicht anstellen, als *κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου*, unterrichtet aus dem Gesetze. Unstreitig deutet das praes. Pass. darauf hin, daß in den Synagogen fortwährend das Gesetz gelesen und der ethische Inhalt und die praktische Nothwendigkeit und Möglichkeit besprochen, und dadurch der Sinn für das *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* geschärft wurde.

19. 20. Der Apostel fährt fort den Dünkel der Juden zu schildern.

Πέποιθάς τε — ἐν τῷ νόμῳ, und (wenn) du dir zutrauest Wegweiser zu sein der Blinden, Licht derer in Finsterniß, (Unterweiser der Unwissenden) Lehrer der Unmündigen, weil du hast das Abbild der Erkenntniß und der Wahrheit in dem Gesetze — — Hier fehlt der Nachsatz: warum hältst du das Gesetz nicht?

πέποιθάς τε. „πεποιθέναι mit oder ohne ἑαυτῷ und mit folgendem Inf. (2 Kor. 10, 7.) oder ὅτι (Hebr. 13, 18.) die Zuversicht haben, sich zutrauen.“ De W.

Ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν. Τυφλοί, ἄφρονες, νήπιοι, sind dem Sinne nach nicht verschieden und bezeichnen die Unwissenden. Daß hier die Heiden zu verstehen sind, auf welche die Juden in ihrem Gesetzesdünkel mit tiefer Verachtung herabblickten, und ihnen deshalb solche Ehrennamen beilegten, läßt sich nicht bezweifeln. Der Apostel redet absichtlich in der Sprache der Juden, um sie nachher durch die Vorhaltung des Spiegels, in dem sie ihre wahre Gestalt erblicken konnten, desto mehr zu demüthigen. In anderen Stellen erhalten die Juden selbst diese Beinamen. Matth. 4, 16. 11, 25. 15, 14.

Ἔχοντα κ. τ. λ. In diesem Participio ist der Grund jenes kühnen Selbstvertrauens enthalten, und daher zu übersetzen, weil du hast u. s. w. Eigentlich als ein habender. *Μόρφωσις* ist nicht Scheinbild, Schattenriß, sondern Abbild = *τύπος*. *Γνῶσις*

und *ἀλήθεια* sind wohl wie speculative und praktische Wahrheit verschieden. Die Theosophie (im guten Sinne) bezeichnet *γνῶσις* z. B. die Lehre von der Schöpfung der Welt u. s. w. *Ἀλήθεια* hingegen ist die zum Leben nöthige, die sittliche oder praktische Wahrheit. Beides ist im Gesetze enthalten. Der Apostel scheint dies nicht für blos jüdische Meinung zu erklären, sondern es als eigene Ansicht vorzutragen.

21 — 24. Hier folgt dem Sinne nach der Nachsatz, welcher zeigt, daß die Juden auf das Gesetz stolz sind, aber es nicht halten. Die einzelnen Glieder sind als Fragen, oder als Ausrufungen zu nehmen. (Fr.) Ersteres ist wohl das stärkere, das Chrys. annimmt: *ἀλλὰ κατ' ἐρώτησιν προάγει τὸν λόγον, ἐντρέπων καὶ λέγων, ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον, σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;*

Du also, der du Andere lehrest, lehrest dich selbst nicht? der du einschärfest, nicht zu stehlen, stiehlst? der du gebietest, nicht die Ehe zu brechen, brichst die Ehe? der du die Götzen verabscheuest, begehest Tempelraub? der du dich des Gesetzes rühmest, schmähest Gott durch Uebertretung des Gesetzes? Denn der Name Gottes wird um euretwillen gelästert unter den Heiden, wie geschrieben ist.

Κηρύσσειν und *λέγειν* haben den Begriff des feierlichen Lehrens oder Gebietens. Wegen des den Juden gemachten Vorwurfs, daß sie theoretische Erkenntniß und Gesetzesdünkel verbinden mit werkthätiger Verachtung der Lehre und des Gesetzes, ist zu vgl. Ps. 50, 16. 17. Unnöthig ist es, aus der Geschichte Thatsachen zur Bestätigung zu sammeln. Doch ist auch hier zu bemerken, daß der Apostel im Allgemeinen spricht, aber deswegen nicht minder wahr.

Βδελύσσεσθαι (תָּעַב), Abscheu hegen. Die *εἴδωλα* nannten die Juden תּוֹעֵבוֹת, שִׁקּוּץ *βδέλυγμα*. Der Apostel spricht also in eigentlichen Ausdrücken, gewissermaßen in terminis technicis. *Ἱεροσυλεῖν* bezeichnet das höchste Verbrechen, Tempelraub, als thätlicher Angriff auf das Heiligste, sacrilegium. Vgl. Clem. Alex. Strom. II., 15. *τυμβωρυχία ἢ ἱεροσυλία*. *Ἱερόσυλος* ist derjenige, welcher durch die That, *βλάσφημος*, der durch Worte an dem Heiligen sich vergreift. Ap.-G. 19, 37. An wirkliche Beraubung heidnischer Tempel zu denken, Joseph. A. IV, 8. 10. Lucian. Hermot. p. 53. ed. Bip. scheint nicht passend. Denn das ist ja kein Gegensatz, die Götzen verabscheuen und die Götzentempel plündern; Gegensatz ist entweder, Götzen ehren und ihre Tempel plündern, oder, Götzen verabscheuen und heidnisch handeln. In dem *βδελύσσεσθαι τὰ εἴδωλα* ist versteckt das *σέβεσθαι τὸν θεόν*. Falsch Chrys.: *καὶ γὰρ σφόδρα ἦν ἀπηγορευμένον τῶν ἐν τοῖς εἰδωλείοις ἅπτεσθαι χρημάτων διὰ τὸ βδελυρόν, ἡ δὲ τῆς φιλοχρηματίας τυραννίς, φησι, καὶ τοῦτον ὑμᾶς ἔπεισε καταπατῆσαι τὸν νόμον.* Vielmehr ist der Sinn, der du das Unheilige (Götzen) verabscheuest,

schändest selbst das Heilige, nämlich durch jede Art von Unsittlichkeit; die größte nicht ausgeschlossen. Der Gegensatz besteht also nicht darin, daß der Jude alles Götzendienerische verabscheute, aber kein Bedenken trug die Heidentempel zu berauben, und von dem Raube Profit zu ziehen; das wäre ein gemeiner Gegensatz: sondern darin, daß er die Götzen verabscheuet aber heidnische Laster begehet.

24. Der folgende Ausspruch der Schrift (*καθὼς γέγραπται*) Jes. 52, 5. soll nicht gerade beweisen, sondern nur anzeigen, daß des Apostels Folgerung nicht ungehörig ist, indem sie sich bereits im Propheten findet; sie soll also nur die möglichen Einwendungen niederschlagen. Die Stelle lautet im Urterte anders, als in den LXX, deren Worte Paulus fast unverändert anführt. כָל־הַיּוֹם שְׁמִי מִנֹּאָץ *Δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι.* Die Zusätze *δι' ὑμᾶς* und *ἐν τοῖς ἔθνεσι* verändern den Sinn des Urtertes nicht. Denn wenn man *δι' ὑμᾶς* auf die Leiden des Volkes bezieht, wie es nach dem Zusammenhange nothwendig ist, und *ἐν τοῖς ἔθνεσι* von den Unterdrückern des jüd. Volkes versteht, so ist die Uebersetzung dem Urterte ganz angemessen, obwohl sie denselben erweitert. Aber der Apostel bedient sich auch hier, wie so oft, der Freiheit, die Schriftstellen nur anzuwenden, unbekümmert um den eigentlichen Sinn. Denn da er *δι' ὑμᾶς* nicht auf die Leiden, sondern auf die Sünden des Volkes anwendet, so entsteht ein ganz verschiedener Sinn. In allen solchen Fällen kann freilich die Schriftstelle nicht einen Beweisgrund, höchstens ein Analogon abgeben; jenes soll sie auch wohl nicht im strengeren Sinne.

Δι' ὑμᾶς = wegen eurer Gesetzesübertretungen. *Βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι*, wird gelästert unter den Heiden, weil diese den Gott der Juden, den diese selbst durch ihre Sünden verunehren, unmöglich für den guten und heiligen Gott halten können, da seine Erkenntniß und Verehrung so wenig Früchte trägt. Chrys. versteht es so, daß die Juden die Heiden gelehrt hätten, Gott lästern. *Καὶ τὸ πολλῷ χαλεπώτερον, ὅτι οὐ μόνον οὐ διδάσκετε τὰ τοῦ νόμου, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐναντία διδάσκετε, βλασφημεῖν τὸν θεὸν, ὅπερ ἐναντίον ἐστὶ τῷ νόμῳ.*

25—29. Noch konnten die Juden in Bezug auf das ihnen von dem Apostel angedrohte Strafgericht Gottes und in Beziehung auf den ihnen abgesprochenen Werth vor Gott sagen, daß die Beschneidung, als Bundessiegel, ein Unterpfand der göttlichen Gnade sei, welches eine durch nichts zu vermindernde Geltung habe, so daß der Beschnittene, als solcher, ein Auserwählter sei, und Vorzug vor den Heiden habe. Dieser Wahn ist ein wesentliches Merkmal des späteren Judenthums, welches seine fleischliche Gesinnung eben darin zu erkennen gab, daß es auf das Aeußere, Abstammung von Abraham (Matth. 3, 9. Joh. 8, 33. 39.), Fasten und

Zehnten (Luk. 18, 12.) und andere todte Werke (Chryſ.: τὰ σάββατα, καὶ αἱ θυσίαι, καὶ οἱ καθαρισμοί) hohen Werth legte. Der Apoſtel reißet dieſe Schutzmauer nieder, indem er behauptet, daß nur der ſittliche Geiſt Gott wohlgefällig mache.

25—29. Denn die Beſchneidung nützt, wenn du das Geſetz thuſt; biſt du ein Uebertreter des Geſetzes, ſo iſt deine Beſchneidung Vorhaut. 26. Wenn alſo die Vorhaut die Gebote des Geſetzes beobachtet, wird nicht ſeine Vorhaut als Beſchneidung angerechnet werden, 27. und die das Geſetz haltende natürliche Vorhaut dich, der du bei Schrift und Beſchneidung Geſetzesübertreter biſt, richten? 28. Denn nicht der äußere iſt (der wahre) Jude, und nicht die äußere, am Fleiſche, (die wahre) Beſchneidung; 29. ſondern der im Verborgenen iſt Jude und Beſchneidung des Herzens durch Geiſt, nicht durch Buchſtaben, deſſen Lob nicht aus Menſchen ſondern aus Gott iſt.

Auch in dieſer Gedankenreihe offenbart ſich der hohe Geiſt des Apoſtels. Alles Aeußere iſt ihm nichts; nur das Innere gilt auf dem Gebiete des Glaubens. Erhaben über alle jüdiſche Vorurtheile offenbart er den Geiſt Chriſti, den Geiſt der Wahrheit.

Περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ. Das *γὰρ* dient zur Beſtätigung der früheren Behauptung, daß auf die Beobachtung des Geſetzes alles ankomme. Der Apoſtel erklärt ſich nicht weiter über den Nutzen der Beſchneidung (ὠφελεῖ), weil es ihm jetzt nicht darum zu thun iſt, die Vorzüge des Juden zu entwickeln, ſondern vielmehr ihre eitele Einbildung zu vernichten. Allerdings iſt es alſo weiſe (Rück.) von dem Apoſtel gehandelt, daß er hier dieſes Thema nicht weiter verfolgt, ſondern erſt ſpäter (3, 1 ff.) darauf zurückkommt. Indeſſen iſt dieſer Umſtand ſo natürlich, daß es wohl als eine Art von Nothwendigkeit betrachtet werden muß, und in keinem Falle dem ardori (Fr.) des Apoſtels beigemeſſen werden kann. *Νόμον πράσσειν* = *ποιεῖν, φυλάσσειν.*

Ἐὰν δὲ — γέγονεν. Da den Juden die Beſchneidung als Bundesſiegel, als Unterpfand ihrer ἐκλογή galt, ſo war bei ihnen mit dem Begriffe der Vorhaut die tiefſte Geringſchätzung verbunden. Wenn alſo der Apoſtel ſagt, daß die Uebertretung des Geſetzes zur Vorhaut macht, ſo hält er den Juden das bitterſte vor, was der jüdiſche Sinn denken und faſſen konnte. Vorhaut galt ihnen als der Inbegriff aller Nichtswürdigkeit. Dunkel iſt die Etymologie des Wortes ἀκροβυστία, welches die Alexandriner anſtatt ἀκροποσθία gebrauchten. Hierüber vergl. man die Lexika und Fr. z. d. St. γέγονεν = ἐστὶ geworden iſt.

26. *Οὖν* drückt die Folgerung aus dem vorigen Grundſatze aus. Wenn nämlich die Uebertretung des Geſetzes die Vorzüge der Beſchneidung aufhebt: ſo muß die Haltung des Geſetzes die Nachtheile der Vorhaut aufheben.

Τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου sind die einzelnen Gebote des Gesetzes. Unter dem *νόμος* versteht der Apostel allerdings das mosaische Gesetz, aber nur seinem wesentlichen Inhalte, nicht seiner Form nach als geschriebenes Gesetz. Auch abstrahirt er gänzlich von dem Ceremonialgesetze, das er nirgends zum eigentlich wesentlichen Inhalte rechnet. Unter *νόμος* ist daher das Sittengesetz, entweder als *γεγραμμένος*, oder als *ἄγραφος* = *γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*, zu verstehen.

Οὐχὶ. Die Frage affirmirt stärker als die bloße Assertion. — *Ἀκρ. αὐτοῦ.* Dieses *αὐτοῦ* beziehet sich auf das erste *ἡ ἀκρ.*, welches für *ὁ ἀκρόβυστος* gesetzt ist.

Εἰς περιτομὴν λογισθήσεται, sie wird (muß) als Beschneidung angerechnet werden. Denn freilich die Vorhaut bleibt; aber das Halten des Gesetzes wirkt die Gnade Gottes, von welcher die Beschneidung das äußere Zeichen ist, und allerdings auch so einen relativen Werth hat, weil durch das Aeußere das Innere wenigstens angeknüpft wird. Es gilt also die Haltung des Gesetzes, als das Innere und Wesentliche, anstatt des Aeußeren. *Λογισθήσεται* ist daher nicht durch *μετατραπήσεται* oder *τραπήσεται* zu erklären, (Chrys. erklärt es nicht durch *μετατραπήσεται*, sondern liest so; er sagt: *καὶ οὐκ εἶπε λογισθήσεται, ἀλλὰ τραπήσεται.* Die Worte Pauli führt er so an: *οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία σου εἰς περιτομὴν μετατραπήσεται*) sondern eher durch das Lateinische circumcisionis loco habebitur s. habenda est. Denn das Fut. drückt eine nothwendige Folge aus, die auf die Regel oder Naturordnung sich gründet. Uebrigens ist nach *λογισθήσεται* ein Komma, und das Fragezeichen nicht hier (Kn.), sondern nach *νόμου*, Vers 27., zu setzen.

27. Das *καί* verbindet diesen Satz eng mit Vs. 26., wie auch der Sinn dieses Verses.

Κρινεῖ, durch ihr Vorhandensein, Beispiel und Muster wird sie richten (verurtheilen). Denn das Gute richtet das Böse durch den Gegensatz, den jedes unverdorbene Herz stark und lebhaft empfindet.

Ἡ ἐκ φύσεως — τελοῦσα. Da der Zusatz *ἐκ φύσεως* zu *ἀκροβ.* unnöthig, und dem *διὰ γρ.* entgegengesetzt zu sein scheint: so haben einige *ἐκ φύσεως* zu *τελοῦσα* ziehen wollen in dem Sinne, die Vorhaut, die von Natur das Gesetz vollbringt. Die Grammatik erlaubt dieß nicht; es müßte heißen *ἡ ἀκροβ. ἡ ἐκ φύσεως τ. ν. τ.* Aber gewiß hat der Apostel bei dem Setzen des *ἐκ φύσεως* sich diese Nebenbestimmung mit gedacht, und auf das Walten der Natur auch bei der Gesetzesbeobachtung hindeuten wollen.

Τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς. Γράμμα ist das geschriebene Gesetz, *περιτομή* die äußere Verpflichtung zur Haltung des Gesetzes.

Der Jude hatte unleugbar einen doppelten Vorzug vor dem Heiden, indem er ein geschriebenes Gesetz besaß, und für dasselbe durch die Beschneidung förmlich in Pflicht genommen wurde. Beides

fehlte dem Heiden, welcher ganz der Natur (φύσις) überlassen war. Wenn er also das Gesetz hielt, so hatte er doppelten Werth, während der Jude, als Uebertreter, einen zwiefachen Vorzug mit Füßen trat.

Διά wird auch von Zuständen gebraucht, in welchen Jemand ist oder handelt, z. B. *διὰ πίστεως περιπατοῦμεν* 2 Kor. 5, 7. Win. 363.: „bei Buchstaben und Beschneidung, d. h. ungeachtet du im Besitze eines schriftlichen Gesetzes u. s. w. warst". Wir brauchen dafür gewöhnlich unter.

28. In *Ἰουδαῖος* sowie in *περιτομή* liegt Subject und Prädicat. Eigentlich hätten beide Wörter zweimal gesetzt werden sollen.

Ὁ ἐν τῷ φανερῷ scil. *Ἰουδαῖος ὤν*. *Φανερόν* bezeichnet das Aeußere wie *σάρξ* und *γράμμα*; kurz, jede Art der äußeren Merkmale, durch welche sich der Jude als Jude zu erkennen geben kann, wie Beschneidung, Enthaltung unreiner Speisen u. dgl. Der Gegensatz ist *κρυπτόν* = *πνεῦμα* und *καρδία*. Aber im Allgemeinen steht der *σάρξ* die *καρδία* und dem *πνεῦμα* das *γράμμα* gegenüber.

29. *Περιτομὴ καρδίας*. Und (Beschneidung ist) Herzensbeschneidung. Es ist freilich ein sehr kühner Ausdruck. Wenn aber *περιτ.* überhaupt das äußere Zeichen der Gottwohlgefälligkeit ist, so kann sehr wohl von einer *περιτ. καρδίας* die Rede sein. Gleichsam die Vorhaut des Herzens wird beschnitten, und also das Herz Gotte geweihet und zwar durch die Sittlichkeit. Und weil sie die Verpflichtung zum Gesetze ist, so kann allerdings auch gesagt werden, daß die wahre *περιτ.* die ist, welche *ἐν πνεύματι*, dem Geiste (des Gesetzes) nicht blos dem Buchstaben (des Gesetzes) gemäß, im Geiste nicht im (nach dem) Buchstaben vollzogen wird.

Οὗ scil. *Ἰουδαίου*. Denn es ist nicht neutr. *Ἔπαινος* nicht Lohn, sondern Lob. Dieses Lob geht nicht aus von Menschen, die mehr auf das Aeußere sehen, sondern von Gott (*ἐκ. θ.*), der in das Verborgene sieht und daher billiget, mit seinem Beifalle belohnt, wenn der inwendige Mensch so beschaffen ist, wie er sein soll; namentlich auch der Jude, der durch *γράμμα* und *περιτομή* einen wichtigen Vorzug erhalten hat. Die ganze Behauptung Pauli spricht auch Petrus, 1 Petr. 3, 4., aus in den schönen Worten: *Ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος, ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές.*

Uebersetzung.

Kap. 2.

1. Deshalb hast du keine Entschuldigung, o Mensch, jeder der richtet; denn worinne du den Anderen richtest, verdammest du dich selbst; denn du thuest dasselbe, der du richtest. 2. Wir wissen aber, daß das Gericht Gottes gewiß kommet über die, die solches thun. 3. Meinest du aber dieses, o Mensch, der du richtest die solches thun und es selbst thuest, daß du entrinnen werdest dem Gerichte Gottes? 4. Oder verachtest du den Reichthum seiner Gnade, und der Geduld und Langmuth, nicht wissend, daß die Huld Gottes dich zur Buße leitet? 5. Aber nach deiner Härte und dem unbußfertigen Herzen, häufest du dir selbst Zorn am Tage des Zornes und der Offenbarung der Gerichtsgerechtigkeit Gottes, 6. der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird. 7. Und zwar denen, die mit Geduld in gutem Werke [beharren] und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, ewiges Leben; 8. Denen aber, die ränkesüchtig sind, und der Wahrheit nicht gehorchen, gehorchen aber der Ungerechtigkeit, Unwille und Zorn; 9. Trübsal und Angst über jede Seele dessen, der Böses verübt, des Juden zunächst und des Griechen. 10. Herrlichkeit aber, und Ehre und Frieden jedem, der das Gute thut, dem Juden zunächst und dem Griechen. 11. Denn nicht ist Personansehen bei Gott. 12. Denn wie viele ohne Gesetz gesündiget haben, werden ohne Gesetz auch umkommen; und wie viele beim Gesetze gesündiget haben, werden durch das Gesetz gerichtet werden. 13. Denn nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht bei Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden als Gerechte behandelt werden. 14. Denn wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur thun das Gesetz, so sind diese, weil sie das Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz: 15. in wiefern sie zeigen, das Werk des Gesetzes sei in ihren Herzen eingeschrieben, indem das Gewissen es bezeugt, und die Gedanken unter einander anklagen, oder auch vertheidigen 16. an dem Tage, wann Gott richten wird das Verborgene der Menschen, durch Jesum Christum, nach meinem Evangelium. 17. Wenn du aber Jude dich nennen lässest, und auf das Gesetz dich steifest, und Gottes dich rühmest, 18. und den Willen (Gottes) erkennest, und das Unterschiedene prüfest, gelehrt durch das Gesetz; 19. und dir anmaßest, Wegweiser der Blinden, Licht derer in Finsterniß zu sein; 20. Unterweiser der Thörichten, Lehrer der Unmündigen, als einer, der den Abdruck der Erkenntniß und der Wahrheit in dem Gesetze hat — [warum hältst du das Gesetz nicht?] 21. Indem du also Andere lehrest, lehrest du dich selbst nicht? Indem du predigest, nicht zu stehlen, stiehlst du? 22. Indem

du gebietest, nicht zu ehebrechen, ehebrichst du? Indem du die Götzen verabscheuest, vergreifest du dich an dem Heiligen? 23. Der du des Gesetzes dich rühmest, schändest Gott durch Uebertretung des Gesetzes? 24. Denn Gottes Name wird euretwegen unter den Heiden gelästert, wie geschrieben ist. 25. Die Beschneidung nützt zwar, wenn du das Gesetz thust; wenn du aber ein Uebertreter des Gesetzes bist, so ist deine Beschneidung Vorhaut. 26. Wenn also die Vorhaut die Gebote des Gesetzes hält, wird nicht ihre Vorhaut als Beschneidung angerechnet werden? 27. Und die natürliche Vorhaut, die das Gesetz hält, wird dich, der du bei Buchstaben und Beschneidung das Gesetz übertrittst, richten. 28. Denn nicht der äußerliche ist Jude, und nicht die äußerliche, nämlich am Fleische, ist Beschneidung; 29. sondern der innerliche ist Jude, und die Beschneidung des Herzens, die im Geiste, nicht nach dem Buchstaben (geschieht); dessen Lob nicht von Menschen, sondern aus Gott ist.

C. Vergleichung der Juden und Heiden.

Kap. 3, Vers 1—20.

Inhalt.

Die Juden haben den Vorzug vor den Heiden, daß bei ihnen die Verheißungen Gottes niedergelegt sind, 1. 2. Diese werden erfüllt werden, trotz des Unglaubens der Juden, weil nichts die Zusage Gottes aufheben kann, und Gott nur um so herrlicher erscheint, wenn er im Kampfe mit dem Menschen siegt, 3—5. Daraus folgt nicht, daß Gott ungerecht sei, wenn er den Unglauben straft, oder daß jene Lästerung wahr sein sollte, nach welcher der Apostel lehre, daß man Böses thun solle, damit Gutes daraus entspringe, 6—8. Mit nichts also kann man die Sünde entschuldigen; und alle Menschen, Juden und Heiden sind Sünder, wie die Schrift lehrt, 9—19. Die ganze Welt ist also den Strafen Gottes verfallen; durch Werke des Gesetzes wird niemand gerecht, weil das Gesetz nur Erkenntniß der Sünde weckt, nicht Heiligung.

Paulus hatte 2, 25. selbst behauptet, daß die Beschneidung nütze, jedoch nicht nur diesen Nutzen nicht weiter entwickelt, sondern gewissermaßen jeden Vorzug der Juden abgeleugnet, indem er das wahre Judenthum in den Geist verlegt und bemerkt hatte, daß die Vorhaut, wenn sie das Gesetz erfülle, der Beschneidung, die das Gesetz übertrete, weit vorzuziehen sei, diese gewissermaßen richte. Um nun die Wahrheit besser ins Licht zu stellen, und seine Behauptung *περιτομὴ ὠφελεῖ* zu rechtfertigen, sagt er:

Vs. 1. 2. *τί οὖν — τρόπον.* Welches ist nun der Vor=

zug des Juden; oder welches ist der Nutzen der Beschneidung? Groß in jeder Hinsicht! Denn zuerst sind ihnen die Verheißungen Gottes anvertraut.

Sowohl die Fragform als οὖν zeigt, daß der Apostel sich jemand denkt, der Folgerungen aus den vorhergehenden Sätzen zum Nachtheile des Judenthums zieht. An bestimmte Gegner der Juden, z. B. die Heidenchristen, oder des Apostels, ist nicht zu denken. Paulus liebt als ein lebhafter Geist die lebendige Fragform statt der todten Conclusionsmethode. Er ist Rhetoriker von Natur. In dem οὖν liegt enge Anknüpfung an das vori.e, so aufzulösen: „Wenn nun alles dieses so sich verhält, welchen Vorzug hat dann der Jude; welches ist der Nutzen der Beschneidung?

Τὸ περισσόν = ἡ περισσεία, eigentlich abundantia, hier, Auszeichnung, Vorzug.

2. Πολύ, bezieht sich auf περισσόν, weil τοῦ Ἰουδαίου das eigentliche Subject des Satzes ist, welches auch in ἐπιστεύθησαν liegt. Diese Beziehung ist keineswegs deshalb verwerflich (Meyer), weil Paulus die angefangene Construction nicht fortgesetzt hat, da dieß dem Verf. wie jedem affectvollen Schriftsteller oft widerfährt. Κατὰ πάντα τρόπον, omni ex parte, in jeder Hinsicht, in allen Beziehungen. Auf das πρῶτον μὲν (zuerst nämlich) γάρ, sollte freilich wenigstens ein ἔπειτα δὲ folgen. Aber der Apostel nennt hier nur einen Vorzug, 9, 4. 5. mehrere. Hier also vollendet er die Beweisführung nicht, weil schon das Eine für seinen besonderen Zweck zureichet.

Ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Daß sie betraut wurden mit den Sprüchen Gottes. Unter λόγια (oracula) kann weder das mosaische Gesetz, noch das Wort Gottes (die geoffenbarte Lehre) sondern allein die Verheißungen (des Messias ἐπαγγελίαι, 9, 14.) verstanden werden. Chrys. χρησμοὺς ἄνωθεν κατηνεχθέντας. Unbestimmt. Denn da in dem folgenden von der ἀπιστία Einiger und von der πίστις θεοῦ gesprochen wird, und Beides Beziehung auf den Glauben an Christus, also den Messias, hat, so würde kein klarer Zusammenhang sein, wenn man die λόγια anders deuten wollte. Ueber den bekannten Gräcismus ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια, statt ἐπιστεύθη αὐτοῖς τ. λ. siehe Win. 205. 5. Πιστεύεσθαί τι „etwas anvertraut erhalten (1 Kor. 9, 17. Gal. 2, 7.)" de W.

3—4. Τί γὰρ — κρίνεσθαί σε. Denn was ists? Wenn einige nicht glaubten, soll ihr Unglaube die Treue (Wahrhaftigkeit) Gottes aufheben? (bewirken, daß Gott die Verheißungen, welche er den Juden gegeben hat, zurücknehme oder unerfüllt lasse?) Das sei ferne! Vielmehr Gott sei wahr, aber alle Menschen Lügner, wie die Schrift sagt: damit du gerechtfertiget werdest in deinen Reden, und siegest, wenn du gerichtet wirst. (Ps. 51, 6.)

Τί γὰρ, denn was? denn wie? schärft die Antwort auf einen Einwand, der gemacht worden ist, oder gemacht werden kann!

Εἰ ἠπίστησάν τινες. Da im Vorhergehenden von messianischen Verheißungen die Rede war, so kann *ἀπιστεῖν* hier nicht bedeuten, ungehorsam sein, (*ἀπειθεῖν*) sondern den Glauben verweigern. Nicht der Ungehorsam gegen das Gesetz, wohl aber der Unglaube konnte scheinen, die Aufhebung der Verheißungen bewirken zu müssen; dieß würde auch unvermeidlich gewesen sein, wenn der Unglaube nicht partial, (*τινες*) sondern total gewesen wäre. Das wahre Israel, das der Messias aufnahm, machte es möglich, die Verheißung Gottes aufrecht zu erhalten. Vgl. Jes. 52. 53. Doch ist auch zu bemerken, daß die *ἀπιστία* zugleich die *ἀπείθεια* war, deren sich die Juden schuldig machten; weil sie verpflichtet waren, den göttlichen Verheißungen zu trauen. Wenn daher die Juden *ἀπειθοῦντες*, die Heiden *ἄπιστοι* genannt werden, so ist nur die Form verschieden, die Sache ist dieselbe. Aber *ἀπειθεῖν* konnte von den Heiden nicht gesagt werden, *ὅτι οὐκ ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.* Der Apostel sagt, daß *τινές*, Einige, sich dieses Unglaubens schuldig gemacht hätten, offenbar in einem gewissen edelen Gefühle, indem die ungläubige Masse, wenn auch der Zahl nach groß und größer als die Zahl der Gläubigen, doch eben durch diesen thörichten Unglauben ihren Werth und ihr Gewicht verminderte, so daß sie mit einer nicht zu tadelnden Verachtung als eine Handvoll (*τινές*) angesehen werden konnte. Auch wird dadurch der Satz *μὴ ἡ ἀπιστία — καταργήσει* geschärft und erscheint als baarer Unsinn. Mit vollem Rechte macht Fr. auf den bedeutungsvollen Gleichklang (Paronomasie) *ἐπιστεύθησαν, ἠπίστησαν, ἀπιστία* und *πίστις* aufmerksam, in welchem zugleich die Abweisung jeder anderen Auslegung dieser Worte enthalten ist, indem sie nur durch den Grundbegriff Glauben zusammen stimmen.

Μὴ — καταργήσει. Πίστις τοῦ θεοῦ (gen. subj.) ist die Treue Gottes in Erfüllung seiner Verheißungen. Diese Verheißungen sollten sich nun zuerst und vor allem an dem Volke erfüllen, welchem sie von Gott anvertraut waren. Paulus ist weit entfernt, dieß abzuleugnen; vielmehr erklärt er, daß dieß trotz des Unglaubens einer Handvoll Juden geschehen werde, was Gott zugesagt, weil der Unglaube unmöglich die Treue Gottes erschüttern könne.

4. *Μὴ γένοιτο*, hebr. חָלִילָה (Gen. 44, 17. 1 Sam. 20, 2.) verneint stark; das sei ferne! absit hoc!

Γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής. Der Apostel will sagen: so wenig kann der Unglaube der Menschen die Treue und Wahrhaftigkeit Gottes aufheben, daß eher alle Menschen zu Lügnern werden mögen, dafern dieß Gottes Wahrhaftigkeit ins Licht stellen kann. Er spricht eine Wahrheit im lebhaften Gefühle aus, keineswegs redet er aber

von etwas, das geschehen ist, oder geschehen soll; nur das will er sagen, daß Gott treu ist und seine Zusage hält; daß er unabhängig ist von den Menschen. *Γινέσθω* er werde, d. h. erweise sich. Theophyl.: *φανερούσθω, ἀποδεικνύσθω.* Diese Imperativform hat freilich etwas unbequemes; sie zeugt aber von dem lebendigen Gefühle des Apostels, das unwillkürlich eine kühne und ungewöhnliche Form der Rede hervorruft.

Ἀληθής=*πιστός.* Treue ist eine Species der Wahrheit. In dem gegenwärtigen Falle ist *ἀληθής* sehr passend, weil es bei den Verheißungen Gottes auch auf die Wahrheit der Bekanntmachung ankam. Uebrigens liegt in dem Begriffe *πίστις* beides, die Treue und die Wahrheit.

Πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, scil. *γινέσθω.* Auch diese Form des Ausdrucks ist der Stärke wegen gewählt. „Alle Menschen sollen Lügner werden", d. h. so wenig kann der Unglaube Einiger (*ἀπιστία τινῶν*) die Wahrhaftigkeit Gottes ungewiß machen, daß Gott vielmehr wahr sich beweisen wird, wenn auch alle Menschen zu Lügnern werden. Des *ἀληθής* Gegensatz ist *ψεύστης;* darum ist dieses Wort gewählt, wofür auch *ἄπιστος, ἄδικος, ἀσεβής* hätte gesetzt werden können. Aber der Contrast fordert *ψεύστης.* In das helleste Licht stellt sich das lebendige Gottesgefühl des Apostels in diesem Satze. Es ist keinesweges eine Hyperbel; nein, der Mensch, der nicht dieselbe Empfindung und Ueberzeugung hat, ist von der wahren Gotteserkenntniß noch fern. Gott alles in allem, der Mensch nichts, so denkt und fühlt der Fromme. Nicht einen Wunsch drückt der Apostel aus — das wäre gottlos — sondern ein Gefühl.

Καθὼς γέγραπται — κρίνεσθαί σε. Der Ausspruch ist aus Ps. 51, 6. nach der Alexandr. Uebersetzung entlehnt, in welcher der Sinn des Urtextes nicht ganz richtig wiedergegeben ist. In dem bekannten Bußpsalme spricht der reuevolle David: „dir allein habe ich gesündiget (לְךָ לְבַדְּךָ חָטָאתִי) und gethan, was du für böse erklärst (וְהָרַע בְּעֵינֶיךָ עָשִׂיתִי) damit du gerecht seist, wenn du sprichst, (לְמַעַן תִּצְדַּק בְּדָבְרֶךָ) und rein, wenn du richtest (תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ). Der Sinn des Urtextes bezieht sich also darauf, daß durch die Sünde, welche traurige Folgen hat und den Sünder peiniget, die Gerechtigkeit und Reinheit Gottes sich kundthut, indem Gott die Sünde verbietet (דָבְרֶךָ) und richtet (שָׁפְטֶךָ). In der gr. Uebersetzung sind drei Abweichungen, *ἐν τοῖς λόγοις, νικήσῃς, κρίνεσθαί σε.* Die ersten beiden lassen sich mit dem Texte vereinigen; aber das Pass. *κρίνεσθαί σε* ist unvereinbar. Denn es bedeutet gerichtet werden, nämlich von den Menschen, und der Sinn ist, „daß du siegest, (Recht behältst) wenn du von Menschen gerichtet = getadelt wirst. Nach dem Gebrauche, welchen der Apostel von dieser Stelle macht, können die *λόγοι* Gottes nur

von den Verheißungen verstanden werden, und das ἐν τῷ κρίνεσθαί σε kann nur den Sinn haben, „wenn" die Menschen deine Verheißungen nicht annehmen; wenn du (dadurch) gleichsam von ihnen gerichtet wirst. Den Zusammenhang mit dem vorigen hat sich der Apostel so gedacht, daß gerade Gott dann am herrlichsten erscheint, wenn die Menschen wider ihn sündigen, weil dann sowohl seine Wahrheit, welche die Sünde verbietet, als seine Gerechtigkeit, welche die Sünde bestraft, endlich auch seine Gnade, welche ohne Verdienst der Menschen wohlthut, sich deutlich offenbart. Daß dieser allgemeine Gedanke, der durch das speciellere ἀπιστία ἀνθρώπων und πίστις θεοῦ hervorgerufen, und durch θεὸς ἀληθὴς, und πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης in der Seele des Apostels gelegen habe, zeigt das Folgende deutlich. Aber dieser Gedanke ist dem Urtexte vollkommen angemessen, wenn auch anders gewendet.

5. 6. Aus dem, was der Apostel behauptet hatte, konnte gefolgert werden, daß keine Art der Sünde, eben so wenig als der Unglaube strafbar sei, weil sie nur dazu diene, Gottes Herrlichkeit ins Licht zu setzen. Diesen Einwand macht sich der Apostel selbst, widerlegt ihn aber dadurch, daß er sich Vs. 6. auf das Weltgericht Gottes, Vs. 8. auf die dann sich ergebende falsche Folgerung beruft, daß man Böses thun müsse, damit Gutes dadurch entstehe, welches er als eine Absurdität verwirft.

Ἀδικία ἡμῶν und δικαιοσύνη θεοῦ sind Gegensätze wie Vs. 7. ἀλήθεια und ψεῦσμα. Obwohl alle diese Begriffe verschieden sind, so sollen sie doch nur auf der einen Seite τὸ κακόν, auf der anderen τὸ ἀγαθόν ausdrücken. „Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt, was sollen wir sagen, ist Gott ungerecht, der Strafe verhängt, ich rede nach der Menschen Weise! Das sei ferne! Denn wie soll Gott die Welt richten?"

Ἀδικία ist also jede Art der Sünde, das genus der ἀπιστία, δικαιοσύνη ist nicht Güte, sondern Gerechtigkeit im Gegensatze zur ἀδικία. Συνίστησι, darstellen, ans Licht oder zur Anschauung bringen. Vgl. Röm. 5, 8. 2 Kor. 7, 11. Gal. 2, 8.

Τί ἐροῦμεν, was werden (sollen) wir sagen? Mit dieser Formel werden wahre (8, 31. 9, 30.) und falsche Folgerungen (6, 1. 7, 7. 9, 14.) eingeführt.

Μὴ ἄδικος — τὴν ὀργήν, ist der Strafe verhängende Gott ungerecht? Ἐπιφέρειν scil. ἐπὶ τὸν ἄδικον, inferre, infligere. Ὀργή (ohne Artikel) = τιμωρία. Ἡ ὀργή bezeichnet den bestimmt gedachten richterlichen und Strafe verhängenden Zorn Gottes als heiligen Weltrichters.

Κατὰ ἄνθρωπον λέγω. Ich rede nach Menschenweise. Diese Formel bezeichnet hier etwas irriges und falsches, und als Gegensatz ist κατὰ θεὸν gedacht. Die Menschen irren leicht, wer also κατὰ ἄνθρωπον redet, kann leicht falsch reden. Wird in dem

ἄνθρωπος der Begriff der Schwachheit hervorgehoben, so kann jene Formel auch die Nachgiebigkeit gegen die schwache Fassungskraft der Menschen, 1 Kor. 9, 8., anzeigen, oder auch die Richtung nach dem, was unter Menschen gewöhnlich ist, Gal. 3, 15., sogar das Sündliche und Verwerfliche (1 Kor. 3, 3. κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν) bedeuten.

6. Der Apostel verwirft diese Folgerung und beweiset dieß daraus, daß dann aller Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Lohn und Strafe, also das Strafgericht Gottes aufgehoben würde.

Ἐπεὶ, denn sonst. Πῶς, nach welcher Regel; da, wenn jenes gilt (μὴ ἄδικος — τὴν ὀργὴν) alle Regel und Richtschnur des Richters wegfällt, indem Gute und Böse Gottes Herrlichkeit darstellen. Κρινεῖ, wird, kann strafen. Κόσμον, die Welt, die sündigen Menschen, nicht die Heiden. Vgl. 1, 18., wo die völlige Allgemeinheit des Strafgerichts dargestellt ist. Daß aber κρινεῖ so viel ist als κατακρινεῖ, erhellt aus Vs. 5. und 7.

Die Argumentation des Apostels ist diese: „Wenn die menschliche Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht stellt, so scheint man folgern zu können (τί ἐροῦμεν;), daß Gott ungerecht sei, wenn er Strafe verhängt (ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν). Doch das sei ferne, daß man so schließen sollte! Nach welchem Gesetze sollte er denn die (sündige) Welt strafen? Denn wenn die Wahrheit Gottes (d. h. seine Wahrhaftigkeit) durch meine Lüge zu seiner Verherrlichung mehr und mehr ins Licht gestellt wird (ἐπερίσσευσεν): so kann ich nicht als Sünder bestraft werden. Nun aber werde ich als Sünder bestraft! Hieraus folgt, daß jener Schluß nicht gemacht werden darf; vielmehr der, daß alle Menschen Sünder sind, Gott aber der allein Wahrhaftige und Gerechte ist. Vgl. 3. 4. 9. Oder so: Gott ist gerecht, die Menschen ungerecht! Gerade die Ungerechtigkeit (Lüge) der Menschen stellet die Gerechtigkeit (Wahrheit) Gottes ins hellste Licht, indem jene diese nicht aufzuheben vermag. Aber daraus folgt nicht, daß Gott ungerecht sei, wenn er die Sünder straft, weil dann die Welt nicht gestraft werden könnte. Nun straft aber Gott die Welt; folglich ist jener Schluß falsch, daß man nicht als Sünder gestraft werden könnte, wenn die Ungerechtigkeit der Menschen Gottes Gerechtigkeit ins Licht stelle." Wird πῶς κρινεῖ τὸν κόσμον erklärt: wie wird er das Weltrichteramt verwalten können? so entstehet eine lahme Argumentation; nämlich diese: „Wenn die menschliche Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit ins Licht setzt: so ist Gott ungerecht, wenn er die Ungerechtigkeit bestraft. Denn wenn das so ist, wie könnte er dann Weltrichter sein?" Der letzte Satz widerlegt die Schlußfolgerung nicht. Vielmehr folgert der Apostel umgekehrt aus der Thatsache, daß Gott die Sünde bestraft, dieses, daß man nicht so schließen könne: Gott ist ungerecht, wenn er die Sünde, die seine Gerechtigkeit ins Licht setzt, strafet. Der Ap. stehet auf absolu-

tem oder religiösem Standpunkte; ihm erscheint es als unumstößlicher Grundsatz, daß was Gott thut gerecht ist. Nun strafet aber Gott die Sünde; folglich darf man daraus, daß die menschliche Lüge die göttliche Wahrheit in helles Licht stellet, nicht den Schluß ziehen, (τί ἐροῦμεν;) daß Gott die Sünde nicht strafen dürfe. Das erklärt er für einen falschen Schluß (μὴ γένοιτο); weil dann Gott die Welt nicht strafen könne (πῶς κρινεῖ τὸν κόσμον). Und dieser Gedanke ist ihm eine Absurdität, die noch dadurch vermehrt wird, daß man sogar folgern könne, (Vs. 8.) man solle Böses thun, damit Gutes daraus komme. Also nicht von unten her, d. h. von dem empirischen Standpunkte, sondern von oben, von dem absoluten herab, argumentirt der Apostel. Der gleiche Grundsatz dienet auch seiner Argumentation Kap. 5, 12. 13. zur Basis. Dort nämlich schließet er aus der Thatsache, daß alle Menschen sterben (Sündenstrafe unterworfen werden) daß sie Sünder sind. So hier: Thatsache ists, daß Gott die Sünde straft; folglich darf man nicht sagen, daß die Sünde nicht gestraft werden dürfe, weil sie Gottes Gerechtigkeit ins Licht stelle. Diejenigen, welche die religiöse Tiefe des Apostels entweder verkennen, oder nicht theilen, müssen allerdings selbst auch bei der richtigen Erklärung der Worte die Argumentation lahm oder schwach finden, wie Rückert. Aber gewisse Sätze, z. B. Gott ist gerecht; die Sünde ist strafwürdig und wird gestraft, sind dem Apostel Axiome, die er nicht beweist, sondern aus denen er beweiset, die ihm nicht Objecte sondern Grundlagen der Argumentation sind.

7. 8. **Denn wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge groß erscheint zu seiner Verherrlichung, was werde ich noch als Sünder gerichtet, und (sollen wir) nicht, wie man uns lästert, und wie einige sagen, daß wir lehren, daß wir Böses thun sollen, damit das Gute komme? deren Verdammniß gerecht ist.**

Der Apostel begnügt sich nicht, jenen Einwand durch die Hinweisung auf die Gerechtigkeit Gottes zu beseitigen, sondern er entwickelt denselben in seinen falschen Folgerungen weiter, indem er zeigt, daß aus demselben eine Auflehnung gegen die Sündenstrafen und eine Verdrehung der evangelischen Lehre hervorgehe, und schließt damit, daß er alle, welche solche Gedanken hegen, als der Verdammung werth bezeichnet.

Γὰρ weiset bestimmt auf κρινεῖ durch das κρίνομαι zurück.

Ψεύσμα steht hier wie ἀδικία von dem Bösen überhaupt, so wie ἀλήθεια, für jede andere Eigenschaft (δικαιοσύνη) Gottes.

Ἐπερίσσευσεν, **übergroß geworden ist**; reichlich beigetragen hat. Falsch Meyer: „Der Aor. markirt das Ergebniß des Beigetragenhabens, welches am Gerichtstage, der durch τί — κρίνομαι vergegenwärtiget wird, als histor. Thatsache dasteht.“ Vom Gerichtstage ist hier nicht die Rede, sondern von der ὀργή, die ἀπ'

οὐρανοῦ ἀποκαλύπτεται 1, 18. Daher vorher ὁ ἐπιφέρων ὀργήν Vs. 5. und hier κρίνομαι.

Εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, so daß die Herrlichkeit Gottes hervortritt = zu seinem Ruhme und Preise, zu seiner Ehre.

Τί ἔτι κἀγώ — κρίνομαι, warum werde auch ich (sogar ich, der ich als ἄδικος Gott verherrliche) noch als Sünder gerichtet oder gestraft? Die erste Person drückt das Bewußtsein der Sündhaftigkeit zwar individuell, aber doch deshalb auch zugleich universell aus. Κρίνομαι = κατακρίνομαι. Denn βλασφημούμεθα und ἡμᾶς bezieht sich auf den Apostel, doch so, daß βλασφημούμεθα alle Christen (nicht Juden) und ἡμᾶς alle anderen Lehrer des Evangeliums mit einschließt.

Καὶ μὴ — ἀγαθά. Hier ist eine Attraction in der Construction. Ein Theil, der zum Hauptsatze gehörte, ist zu dem dazwischen eingeschobenen (parenthetischen) Nebensatze gezogen. Der Apostel hätte das ποιεῖν κακὰ von καὶ μὴ abhängig machen sollen; aber durch die Parenthese schließt er es in directer Rede (durch ὅτι) an λέγειν an. Winer 485. Eigentlich also sollte es heißen: καὶ (τί) μὴ — ποιοῦμεν oder ποιῶμεν τὰ κακά. „Und warum nicht — thun wir (sollen wir thun) das Böse", statt dessen sagt er: „Und warum nicht, wie — einige sagen, wir lehrten, daß wir das Böse thun sollen."

Zu βλασφημούμεθα ist ποιεῖν zu suppliren, weil von der Lehre nachher die Rede ist. Eine Blasphemie (Lästerung) war es allerdings, wenn man die Christen beschuldigte, daß sie Böses thäten, damit das Gute komme, weil das den Christen zur höchsten Schmach gereichte, und sie als eine intellectuell und moralisch verschrobene Rotte darstellte.

Wer die Lästerer der Christen, und diejenigen gewesen sind, welche sagten, die christlichen Lehrer stellten solche Lehrsätze auf, kann nicht näher bestimmt werden. Unstreitig waren es Juden, denen die Lehre vom Glauben anstößig und überhaupt das Christenthum widerwärtig war, auch um deswillen, weil es in einem directen Gegensatze zum Judenthume stand. Es war eine offenbare falsche Consequenz aus der Lehre von der Gnade, welche alle Apostel predigen mußten und selbst Christus schon vorgetragen hatte. Luk. 7, 47. So wenig βλασφημούμεθα blos auf den Apostel zu beschränken ist; eben so wenig das ἡμᾶς λέγειν. Sämmtliche Christenlehrer sind gemeint; eben deshalb weicht Paulus von dem ersten Sing. (κἀγώ.) ab, und setzt den Plur.

Ἵνα — ἀγαθά. Vgl. LXX. Jer. 17, 6.

Τὰ ἀγαθά ist eben die Verherrlichung Gottes, die deutlichere Erkenntniß seines Wesens, aber zugleich auch die Erweisung der Gnade, die Straflosigkeit und das ewige Leben.

Ὧν. Unter diesen sind nicht die βλάσφημοι und dergleichen zu verstehen, sondern vielmehr, οἱ ποιοῦντες τὰ κακὰ ἵνα ἔλθῃ τὰ

ἀγαθά. Für die, welche sagen, daß solche Lehre unter den Christen sei, wäre der Satz zu stark.

Κρίμα = κατάκριμα; ἔνδικον = δίκαιον, der *δίκῃ* angemessen, unvermeidlich.

9—20. 9. Was also? Beschönigen wir (die Sünde)? Durchaus nicht! denn wir haben vorher dargethan, daß Juden und Griechen insgesammt unter der Sünde sind. 10. Wie die Schrift sagt: Kein Gerechter ist, auch nicht einer; 11. keiner hat Einsicht; keiner sucht Gott auf; 12. Alle sind abgewichen und zugleich verderbt; es ist keiner, der Güte beweise, auch nicht einer; 13. ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund; mit ihren Zungen fälscheln sie; Otterngift ist unter ihren Lippen; 14. ihr Mund ist voll Fluch und Bitterkeit; 15. rasch sind ihre Füße Blut zu vergießen; 16. Vernichtung und Elend ist auf ihren Wegen; 17. den Weg des Friedens erkannten sie nicht; 18. nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen. 19. Wir wissen aber, daß was das Gesetz sagt, es zu denen redet, die unter dem Gesetze sind; damit jeder Mund verstopft und die ganze Welt Gott verschuld'et sei. 20. Deshalb wird aus Gesetzes Werken kein Fleisch vor ihm Gnade finden; denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde.

Da der Apostel Vs. 7. 8. den Einwand dargestellt hat, daß wenn die Ungerechtigkeit der Menschen Gottes Gerechtigkeit verherrliche, die Sünde nicht strafbar sei: so erklärt er nun, daß auf jeden Vorwand, die Sünde zu beschönigen, auch die Christen Verzicht leisteten; da sie ebenfalls als Sünder sich fühlten.

9. *Τί οὖν; προεχόμεθα;* diese Abtheilung ist die richtige; falsch ist *τί οὖν προεχόμεθα*, denn sie läßt sich nur entweder durch eine falsche Bedeutung des *προεχόμεθα* oder des *οὐ πάντως* rechtfertigen. *Προέχειν* heißt Vorzug haben, pass. vorgezogen werden; med. = *προφασίζεσθαι*, vorwenden, beschönigen, entschuldigen. S. die Lex. und Fr. im Commentar z. d. St.

Der Indic. *προεχόμεθα* ist zu erklären, brauchen wir Vorwand? der Conj. *προεχώμεθα* würde heißen, sollen wir Vorwand brauchen? Sollte nun *τί οὖν προεχόμεθα* als zusammengehörig gedacht werden, in dem Sinne: Was also wenden wir vor? so müßte die Antwort lauten: gar nichts; also *οὐδὲν πάντως.* Aber es steht *οὐ πάντως*, ganz und gar nicht! Folglich ist *τί* von *πρ.* zu trennen, so: Was nun? brauchen wir Vorwand = beschönigen wir unsere Sünde?. Ueber den Ind. bei directer Frage s. Win. 260. Eine zweite Erklärung, nach welcher *προεχόμεθα* für praestamus, praecellimus genommen wird, wie sehr sie sich auf den ersten Anblick empfiehlt, hat zweierlei gegen sich. Zuerst den Sprachgebrauch. Denn *προέχεσθαι* heißt vorgezogen werden, und nur *προέχειν* Vorzug haben. Das Me-

dium im Sinne des Act. ist nicht im Gebrauche. Und dieses ist ohne Zweifel ein hochwichtiger Gegengrund, welcher durch die Hinweisung auf den medialen Gebrauch anderer Wörter in der späteren Grăcität (Thol.) nicht entkräftet wird. Und den Sinn kann es nicht haben (Thol.): „Wie nun, habe ich etwa zeigen wollen, daß wir in Bezug auf die Hauptsache vor den Heiden etwas voraus haben?" Oder: was für Vortheil kommt uns zu Gute? Sodann läßt sich nicht denken, daß Paulus die erste Pers. Plur. gesetzt haben würde, wenn die Frage und der Vorzug auf die Juden sich beziehen sollte, wie jene Erklärer wollen. Ueberdieß würde der Apostel entweder sich selbst widersprechen, wenn er jeden Vorzug der Juden ableugnete, oder sehr dunkel und unbestimmt geschrieben haben, wenn *προέχεσθαι* auf sittliche Vorzüge gehen sollte.

Andere Erklärungen und ihre Widerlegung s. b. Fr.

Προῃτιασάμεθα γὰρ, denn wir (Paulus) haben vorher (Kap. 1. und 2.) angeklagt. Wen?

Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας. Dieß ist das Obj. der Anklage; der Inhalt liegt in *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* Die Formel *ὑφ' ἁ. ε.* bedeutet so viel als *ἁμαρτωλὸν εἶναι*, peccato tanquam domino subesse. Matth. 8, 9. (Fr.) In dem *πάντας* liegt nichts hyperbolisches, da alle Menschen ohne Ausnahme Sünder sind. 3, 23. 5, 12.

Ungeachtet der Apostel Kap. 2, 1 ff. deutlich genug zu verstehen gegeben hatte, daß die Juden Sünder wären, so hält er es doch für nöthig, diese Behauptung auf eine unleugbare Weise durch Stellen der Schrift zu rechtfertigen.

10—12. Sind frei aus Ps. 14, 1—3. LXX. entlehnt. *Ἐκκλίνειν*, סָר, vom rechten Wege abweichen. *Ἠχρειώθησαν*, נֶאֱלָחוּ, corrupti sunt; eigentlich bedeutet das gr. Wort, sie sind unnütz (*ἀρχεῖοι*) geworden. In Bezug auf dieses Wort, also als Paronomasie scheint *χρηστότητα* gesetzt zu sein, welches eigentlich Güte, Milde, hier aber Gutes bedeutet.

13. Ps. 5, 9. Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund. Der Vergleichungspunkt liegt theils in *ἀνεῳγμένος* theils in *τάφος*. Die Gottlosen öffnen den Mund, und reden Böses, wie das Grab schädliche Dünste, Modergeruch aushaucht. Doch könnte man auch das Verschlingen des Grabes als tertium comparationis nehmen. Wie der offene Grabesschlund die Menschen verzehrt, so schaden die Gottlosen durch ihren geöffneten Mund, indem sie durch Lügen, Läster- und Schandreden die Menschen ins Verderben stürzen.

Ἐδολιοῦσαν für *ἐδολίουν*, Win. 73., לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּ, ihre Zunge glätten sie. *Δολιοῦν* ist also dem Sinne nach gesetzt.

Ἰὸς — αὐτῶν, Psalm 140, 5. Ueber *ὑπό* mit dem Acc. vgl.

Winer 385. Ὑπὸ τὰ χείλη ist nicht so viel als ὑπὸ τοῖς χείλεσι, denn dieß würde ausdrücken, daß das Gift ganz und gar unter den Lippen sich befinde; während ὑπὸ τὰ χείλη andeutet, daß das Gift unter die Lippen kommt, von einem anderen Orte ausströmend und dann sich aus dem Munde ergießend.

14. Ps. 10, 7. Vs. 15—17. ist aus Jes. 59, 7 ff. mit einigen Auslassungen entlehnt. Σύντριμμα, Zernichtung = שֹׁד eigentlich wäre es = שֶׁבֶר, welches Wort LXX. ταλαιπωρία übersetzen.

Καὶ ὁδὸν εἰρήνης. Und Friedensweg, nicht den Friedensweg. Jenes ist allgemeiner, und indem Paulus sagt, daß jene Menschen Friedensweg nicht kennen, will er anzeigen, daß sie nur Unheil anrichten.

19. Οἴδαμεν δέ bezeichnet eine allgemein bekannte und angenommene Thatsache.

Ὁ νόμος ist das A. T. Denn Paulus hat seinen Beweis nicht aus dem Gesetze, sondern aus den Ps. und Proph. geführt. Diese Bezeichnung ist motivirt dadurch, weil die Juden sich selbst als Gesetzesunterthanen betrachteten. In gleichem Sinne steht es 1 Kor. 14, 21. Οἱ ἐν τῷ νόμῳ sind diejenigen, welche in dem Bereiche des Gesetzes sind oder leben, qui sub ditione legis, in potestate legis sunt. Λέγει — λαλεῖ, Lücke z. Joh. 8, 42. 43. „Λαλεῖν, reden, bezeichnet mehr das Aussprechen, lautbar machen; λέγειν, sagen, sprechen, die innere Geistesthätigkeit des Wortbildens. Was das Gesetz sagt, das gebietet, was es enthält, das spricht es aus für die, welche unter ihm stehen." Ἵνα, damit, τελικῶς. Πᾶν στόμα φραγῇ, jeder (ruhmredige) Mund gestopft werde. Φραγῇ von φράσσειν, obturare, eigentlich sepire. Hebr. 11, 33.

Πᾶν στόμα geht wohl zunächst auf die Juden, obwohl die Heiden nicht ausgeschlossen sind, wie das folgende πᾶς κόσμος lehrt. Ungeachtet nun Paulus sagt, daß die angeführten Stellen des A. T. auf die Juden sich beziehen, so ist doch damit zugleich enthalten, daß die Heiden derselbe Vorwurf trifft. Denn Paulus konnte als ausgemacht annehmen, daß die Heiden nicht besser wären, als die Juden. Unstreitig traten auch in der Heidenwelt die Laster frecher und ungestrafter hervor, als unter den Juden.

Καὶ ὑπόδικος — τῷ θεῷ. Es kann befremden, wie Paulus sagen könne, das A. T. schildere die Sündhaftigkeit der Gesetzesunterthanen zu dem Zwecke, damit die ganze Welt Gott verschuldet (straffällig) werde. Allerdings kann dieß streng genommen nicht gedacht werden. Allein man muß die Sache so ansehen: das A. T. klagt die Welt an; wozu? damit sie ὑπόδικος τῷ θεῷ werde, ihre Schuld und Strafbarkeit empfinde. Τῷ θεῷ heißt nicht judice deo, und ἵνα nicht so daß.

Vs. 20. giebt den Grund an, warum die ganze Welt den Strafen Gottes anheimfällt.

Διότι = διὰ τοῦτο ὅτι, **deswegen weil**, *ἐξ ἔργων — ἐνώπιον αὐτοῦ*, **aus den Werken des Gesetzes alles Fleisch nicht (kein Mensch) gerechtfertiget werden wird vor ihm.** Indem der Apostel das Menschengeschlecht durch *πᾶσα σάρξ* bezeichnet (Gal. 2, 16.), will er allerdings die Schwachheit desselben, insbesondere die sittliche andeuten. So stehet auf ähnliche Weise *πᾶσα ἡ κτίσις* oder auch *ἡ κτίσις*, Röm. 8, 19 — 22. In *κτίσις* lieget das Merkmal der Abhängigkeit und zugleich der Gleichstellung mit den übrigen (Erden-) Geschöpfen. Bei Bestimmung des Sinnes dieses Verses kommt auf *ἔργα νόμου* und *δικαιωθήσεται* alles an. Unter *ἔργοις νόμου* versteht der Apostel sittliche Handlungen, Tugend. Denn da er sowohl den Juden als den Heiden ein Gesetz zuschreibt, so kann er auch die Tugend oder die guten Werke *ἔργα νόμου* nennen, ohne daß dieser Begriff auf die Juden beschränkt werden müsse, oder dürfe. Denn *πᾶσα σάρξ* umfaßt das ganze Menschengeschlecht. *Δικαιοῦν* wird hier von Gott gebraucht, und bezeichnet eigentlich die Handlung, mittelst welcher Gott als *δίκαιος κριτής* den *δίκαιος ἄνθρωπος* **belohnt**; *δικαιοῦσθαι* heißt daher als *δίκαιος* behandelt (belohnt) werden. Der Sinn der Stelle ist also: die ganze Welt wird Gott straffällig, weil nach den Werken kein Mensch vor ihm als Gerechter belohnt (anerkannt, behandelt) werden wird. **Denn**, setzt er hinzu, durch das Gesetz kommt Anerkenntniß (*ἐπίγνωσις*, nicht *γνῶσις*) der Sünde. Das Gesetz hat den Erfolg, daß sich alle als Sünder anerkennen. Wer sich die Forderungen des Gesetzes vorhält, der fühlt seine sittliche Ohnmacht, die Fehlerhaftigkeit des Willens und der That. Dieß gilt nicht blos von den Juden, sondern auch von den Heiden. Denn auch diese haben mittelst der *συνείδησις* Gedanken, (*λογισμούς*) welche anklagen (*κατηγοροῦντας*) 2, 15. Daß *ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* nicht sein könne, facit te peccati familiarem, (Fr.) ist ganz klar; und in keinem Falle liegt es in 7, 7. Chrys.: *ὁ μὲν γὰρ νόμος ἤνυε τὸ φανερὰν σου ποιῆσαι τὴν ἁμαρτίαν.*

Nach dem Vs. 19. ist ein Komma zu setzen und *διότι* eng zu verbinden. Denn *γάρ* bezieht sich auf Vs. 19. *Οἴδαμεν — πᾶν στόμα φραγῇ.* Indem Tholuck diejenigen bestreitet, welche *ἔργα νόμου* auf das Ceremonialgesetz beschränken, gebraucht er einen falschen Grund, der aber leider die Basis der protestantischen Glaubensdifferenz geworden ist. Er sagt sub 2.: „der Apostel würde seine eigene Beweisführung aufheben, wenn er die Rechtfertigung durch Werke für zulässig erklären, und nur die durch Ceremonien verwerfen wollte; dann wäre ja eben nicht die Erlösung durch Christum als Bedürfniß der ganzen Menschheit erwiesen.“ Aber das ist nicht die richtige Anschauung von der Grundlehre des Christenthums. Dieses lehret, daß nur die **guten** Werke gerecht machen.

Matth. 25, 31 ff. 19, 17 — 24. (Luk. 10, 25 — 28. Mark. 12, 33.) Röm. 2, 6 — 13. 1 Joh. 3, 7. Jak. 1, 22. 23. 25. 26. 27. 2, 17. 20. 22. Gal. 5, 6. Kol. 3, 1 — 14. und hundert andere Stellen, die von der Liebe und Heiligung handeln. Wenn aber zu gleicher Zeit gelehrt wird ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ, so ist das volle Wahrheit; weil der Apostel Kap. 1. 2. und 3. gezeigt hat, daß die Menschen keine Werke hatten. Wo keine Werke sind, ist freilich auch keine δικαίωσις, kein δικαιοῦσθαι. Christen sollen Werke haben; denn sonst ist Christus vergeblich erschienen und ein Sündendiener. Die Wundentheologie ist μωρία ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Christen sollen fleißig sein in guten Werken. Dadurch wird die Erlösung Christi nicht überflüssig; weil durch sie das Gesetz, welches nur die Sünde zur Erkenntniß bringt, abgeschafft (10, 4.) und der Glaube aufgerichtet ist, welcher wahre Werke erzeugt, 3, 31. Tit. 3, 14. Eph. 2, 10.

Der neue Heilsweg in Christo.

3, 21. — 5, 11.

D. Die Gnade Gottes in Christo.

3, 21 — 31.

Inhalt.

Nun aber wird ohne Gesetz die Gnade durch den Glauben an Christus dargeboten. 21. Und zwar für alle Menschen, weil sie alle Sünder sind, und nur im Glauben an die Versöhnung Christi das Heil erlangen können. 22 — 24. Christus als Sühnopfer ist das obj. Mittel; das subj. ist der Glaube. 25. 26. So fällt aller Werkruhm hinweg; aber allen ohne Unterschied, Juden und Heiden, schenket Gott die Gnade unter der Bedingung des Glaubens.

21. *Νυνὶ δέ.* Nun aber; Nunc vero. Der Apostel nimmt, wie es natürlich war, als ausgemachte Thatsache die Eröffnung eines neuen Heilsweges an, und zieht daraus Vs. 27 ff. weitere Folgerungen. Der Zusammenhang ist dieser: das Gesetz bringt nur Anerkenntniß der Sünde; daher können Gesetzeswerke nicht die Gnade Gottes verschaffen; weil keine existiren. 20. Jetzt aber ist ein neuer Heilsweg eröffnet durch den Glauben an Christus (21—26.). Folglich ists mit der jüdischen Werkgerechtigkeit und dem jüdischen Gesetzesstolze nichts. 27 ff. Dieser Zusammenhang ist natürlich und

der Schreibart des Apostels vollkommen angemessen. Mit Unrecht bestreitet Fr. die Erklärung des νυνὶ δέ als Zeitpartikel, jetzt aber, in der gegenwärtigen Zeit (ἐν τῷ νῦν καιρῷ) Gal. 4, 4. Diese Erklärung entzieht keineswegs der Beweisführung ihre Kraft und dem Satze (21.) seine Stärke. Am wenigsten stehet der Umstand, „daß Jesus bereits vor einigen Jahren gestorben war“ (Fr.), dieser Erklärung im Wege, wenn zu πεφανέρωται nichts supplirt, sondern dieß von einer „factischen und historischen Bekanntmachung des neuen Heilsweges durch Gnade“ verstanden wird. Soll etwas supplirt werden, so kann es nichts anderes sein, als ἐν εὐαγγελίῳ., vgl. 1, 17.

Dem stehet auch der Satz διὰ νόμου γὰρ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, nicht entgegen. Denn es ist kein psychologischer oder metaphysischer, sondern ein historischer Satz; nämlich so: denn durch das Gesetz ist die Sünde erkannt worden, indem das Gesetz die Sünde vermehrt hat. 5, 20. 7, 4 ff. Vgl. 3, 23. das historische πάντες ἥμαρτον.

Χωρὶς νόμου, ohne das Gesetz, — so daß das Gesetz dabei gar nichts wirkt oder wirken kann. Luther: ohne Zuthun des Gesetzes. Δικαιοσύνη θεοῦ (S. z. 1, 17.) ist die Gnade Gottes, vermöge welcher er den ἀδίκοις die Sünde vergiebt. Jedoch ist diese δικαιοσύνη ganz allgemein zu denken, so daß sie sich über jeden erstreckt, der das erfüllt, was Gott als Bedingung seiner Gnade gestellt hat. Dieses ist im N. B. die πίστις εἰς Χριστόν. Wer diese erfüllt, ist δίκαιος im Sinne des N. T.; durch den Glauben δικαιοῦται ὁ πιστεύων. Gott aber ist nun auch δίκαιος, als ὁ δικαιῶν τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Vs. 26.

Von der einen Seite betrachtet, ist daher die δικαιοσύνη θεοῦ ganz gleich dem ἔλεος oder der χάρις und ἀγάπη, indem Gott den neuen Heilsweg solchen eröffnete, welche Sünder waren, 5, 8. Von der anderen Seite aber ist die Darbietung seiner Gnade durch den Glauben wirklich δικαιοσύνη. Denn Gerechtigkeit ist es, wenn Gott dem, der das, was Gott von ihm fordert, leistet. Nun aber fordert Gott durch Christum Glauben; folglich ist Gott δίκαιος, wenn er τὸν ἐκ πίστεως δικαιοῖ. Nicht ohne Grund ist auch von dieser Seite aus der Ausdruck δικαιοσύνη festgestellt worden; weil πίστις die Hauptsache ist, und weil Gott bei aller Gnade doch nie die Gerechtigkeit verleugnen darf, weil auf diesem Fundamente die sittliche Weltordnung ruht.

Πεφανέρωται, ist geoffenbart, enthüllt, hervorgetreten, nicht einmal sondern fortdauernd. Wenn gefragt wird, wodurch oder worin diese δικαιοσύνη θεοῦ geoffenbart sei, so ist zu antworten, daß der Apostel nichts darüber bestimme; er begnügt sich zu sagen, daß sie offenbar ist. In jedem Falle aber denkt er sich das Evangelium, als das Mittel dieser Offenbarung 1, 16. 17. Darauf deutet der Zusatz μαρτυρουμένη ὑ. τ. ν. κ. τ. π. hin. Daß er den

Glauben, sich als das Mittel der φανέρωσις denke (Fr.), diese Meinung hat alles wider sich und ist ein dem Apostel fremder Gedanke, der nirgends ausgesprochen ist, und nicht ausgesprochen werden kann. Denn dadurch, daß es Glauben, d. h. Glaubende giebt, (πίστις = πιστεύοντες) oder daß die Glaubenden ihre Ueberzeugung bekennen, wird im Geringsten nicht die Thatsache festgestellt, daß die Gerechtigkeit Gottes ohne das Gesetz durch den Glauben erlangt wird. Dieß setzt eine Erklärung Gottes voraus; und diese ist in dem Evangelium enthalten. Wenn Dr. Fr. bemerkt, daß dann διὰ τοῦ εὐαγγέλιου oder διὰ τῆς ἐπιφανείας Ἰησοῦ Χριστοῦ hätte hinzugesetzt werden müssen, so ist zwar wahr, daß dann jede Ungewißheit aufgehoben würde. Aber daraus folgt doch gewiß nicht, daß es nun, da es nicht hinzugesetzt ist, nicht im Gedanken hinzugesetzt werden dürfe; und daß man vielmehr etwas ganz fremdartiges herbeiziehen müsse, um die Lücke auszufüllen. Die Stellen 2 Tim. 1, 9. 10. Röm. 16, 24. Eph. 1, 9. 10. 3, 9. Kol. 1, 26. lassen an dem, was man suppliren muß, nicht einen Augenblick zweifeln.

Μαρτυρουμένη — τῶν προφητῶν. Die ohne das Gesetz geoffenbarte Gerechtigkeit (Gnade) Gottes ist bezeugt von dem Gesetze und den Propheten, ist also bereits im A. T. angezeigt. Vgl. Röm. 1, 17. 4, 3. Gal. 3, 8. Ap.-G. 10, 43. Dieser Zusatz ist keinesweges müßig und noch weniger blos ein rhetorischer Lappen, um ein Oxymoron (χωρὶς νόμου — ὑπὸ τοῦ νόμου) hervorzubringen. Vielmehr geht er nothwendig hervor aus dem ganzen Gedankenkreise des Apostels, der in der Kürze so dargestellt werden kann. Gott ist ewig sich selbst gleich, unveränderlich (εἷς 3, 30. Gal. 3, 20. 21.). Wenn er sich offenbart, muß das, was er offenbart, Wahrheit sein, die ebenfalls unveränderlich ist. Nun hat er sich durch das Gesetz und die Propheten (A. B.) wie durch Christum (N. B.) geoffenbart. Im N. B. gilt der Glaube. Daher muß auch im A. B. dieser Glaube als das Mittel der Gerechtigkeit angekündiget sein. Dieß ist geschehen, wie Paulus aus dem Beispiele Abrah. 4, 1 ff. Gal. 3, 18. und Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. (Hebr. 10, 38.) aus dem Habakuk nachweist. Die Frage, welchen Zweck das Gesetz habe, beantwortet er 5, 20., vgl. Gal. 3, 19.; nämlich den, die Sünde zu vermehren, und dadurch das Sündengefühl zu verstärken. Diesen Zusammenhang des A. und N. B. nachzuweisen, hatte der Apostel einen dreifachen Grund. Zuerst um der Wahrheit willen; zweitens, um auch dadurch dem Evangelio seine höhere Würde zu bestätigen (Röm. 1, 2. 16, 25. Tit. 1, 2. Ap.-G. 3, 21.); endlich, und dieß ist gewiß nicht der unbedeutendste Grund, weil er hoffen konnte, dadurch die Juden zur Annahme des Evangeliums zu bewegen. Deshalb macht er diese Bemerkung auch hier, wo er eben den jüdischen Bundes- und Werkstolz niederzuschlagen beabsichtiget. Vergleicht man die beiden

Arten, wie Christus und Paulus von dem Zusammenhange des A. und N. B. sprechen, so ergiebt sich eine Verschiedenheit. Christus betrachtet das A. T. mehr von der prophetischen und moralischen, Paulus mehr von der dogmatischen Seite. Christus beruft sich auf dasselbe, um die Liebe, Paulus um den Glauben zu begründen; Christus um seine Erscheinung formell, Paulus um sie materiell als eine Veranstaltung Gottes zu rechtfertigen. Christus stellt sich hierbei mehr als Religionslehrer, Paulus mehr als speculativer Theolog dar.

22. *Δικαιοσύνη — πιστεύοντας.* Gewiß ist in diesem Satze zu suppliren *πεφανέρωται.* Aber dessen ungeachtet nicht zu *διὰ πίστεως*, so daß die *πίστις* das Mittel der *φανέρωσις* sei, in dem Sinne: es ist die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben offenbar; sondern *δικ. ϑ. δ. π. Ἰ. Χ.* ist ein Begriff, und vor *εἰς πάντας κ. τ. λ.* dieses *πεφανέρωται* zu suppliren; „die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christus (ist geoffenbart) zu allen (an alle) und über alle die glauben. 2 Kor. 11, 6. *ἀλλ᾽ ἐν παντὶ φανερωϑέντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς.* Denn wäre die *πίστις* das Mittel der *φανέρωσις*, das, wodurch sich die Gerechtigkeit Gottes offenbarte, (Fr.) so könnte nicht *πεφανέρωται* (Perf.) stehen, und der Zusatz *εἰς πάντας* und *ἐπὶ κ. τ. λ.* wäre ganz müßig; hätte auch wohl durch *ἐν* oder *διά* angeknüpft werden müssen. Denn welchen Sinn hätte der Satz: die Gerechtigkeit Gottes ist durch den Glauben an Jesus Christus geoffenbart worden, zu allen und über alle Glaubenden. Das wäre offenbar idem per idem, und überdieß ein historischer Satz, welcher hier keinen Platz findet, da aus der bisherigen Praxis unmöglich eine solche Demonstration geführt werden konnte. Anders verhält es sich, wenn man erklärt: die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christus ist geoffenbart, d. i. wird verkündiget, für alle und über alle, die glauben. Jenes hieße: durch den Glauben wird die Gerechtigkeit für die Glaubenden verkündiget; dieses, die Gerechtigkeit durch den Glauben wird verkündiget für die Glaubenden, d. i. damit alle glauben.

Wenn Fr. *δικαιοσύνη ϑ.* mit *διὰ π.* deswegen nicht verbinden zu können glaubt, weil dann der Artikel *ἡ διὰ π.* hätte gesetzt werden müssen; so finden von diesem Kanon weit mehr Ausnahmen im N. T. statt, als die grammatische Strenge zulassen will, und daß, wenn man sie doch festhält, contorte Erklärungen herauskommen können. Z. B. Röm. 8, 2. *ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ*, Gal. 3, 27. *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Gal. 4, 7. *κληρονόμος ϑεοῦ διὰ Χριστοῦ* 1 Tim. 1, 2. Eph. 1, 15. *τὴν πίστιν ἐν τῷ Κυρίῳ Ἰησοῦ*, 2, 15. *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν*, vgl. Kol. 2, 14. Allerdings ist, wie Win. 128. bemerkt, Vorsicht in der Bezeichnung solcher Stellen nöthig; aber gewiß kein Eigensinn. Hier nun, wo nicht einmal das nothwendige Verb.,

zu welchem *διὰ π.* gehören soll, gesetzt ist, kann man die Forderung des Artikels nur als Eigensinn betrachten.

Διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (gen. obj.) ist der Glaube der auf Christum gerichtet ist; vgl. Gal. 3, 22., Eph. 3, 8. Das Wesen dieses Glaubens bestimmt der Apostel näher Vs. 25.; es ist der Glaube an den versöhnenden Tod Christi. Uebrigens ist das Komma nach *Χριστοῦ* zu streichen.

Εἰς πάντας — πιστεύοντας. Die Häufung der Präpositionen *εἰς* und *ἐπὶ* ist nur des Nachdrucks wegen gesetzt, obwohl derselbe auf *πάντας* beruht. Denn das will der Apostel hervorheben, daß alle glauben müssen, wenn sie die *δικ.* erlangen wollen. Nun hätte er freilich das Wort *πάντας* ganz einfach wiederholen oder *εἰς πάντα καὶ εἰς πάντας* setzen können, wie Phil. 4, 12. Aber so wie er Röm. 11, 36. den Gedanken, daß Gott alles in allem ist, durch Häufung der Präpositionen, welche verschiedene Beziehungen anzeigen, markirt: so auch hier und Kol. 1, 16., ohne daß jedoch *εἰς* und *ἐπὶ* vollkommen gleich wären.

Εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας drückt aus, daß die *δικαιοσύνη* zu allen kommt, welche glauben; in *ἐπὶ π. τ. π.* liegt die ausströmende Fülle des Segens dieser *δικ.*, so daß man erklären kann: Die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christus (ist offenbar) für (*εἰς*) alle Gläubige, (damit diese sie erlangen) über alle Gläubige (damit diese die Fülle ihres Segens empfangen).

23. *Οὐ γάρ ἐστι διαστολή.* Denn es ist kein Unterschied. Dieses *γὰρ* giebt den Grund an, warum der Apostel vorher *πάντας* urgirt hatte. Keiner von allen Menschen ist ausgenommen. Völlig gleichgültig ist es, ob man Menschen oder Juden und Heiden im Gedanken hinzusetzt. Ersteres scheint natürlicher, obwohl der Apostel selbst durch sein *Ἰουδαῖός τε καὶ Ἕλλην* 2, 9. 10. Veranlassung giebt an diese Klassification zunächst zu denken.

Warum kein Unterschied ist, führt der folgende Satz aus. *Πάντες γὰρ ἥμαρτον*, denn alle sündigten. Das historische (*ἥμαρτον*) scheinet geeigneter das Selbstbewußtsein jedes anzuregen, als der abstracte Satz: alle Menschen sind Sünder. Dennoch ist zwischen beiden Sätzen nur ein formeller, nicht ein materieller Unterschied.

Daß übrigens der Satz absolute Wahrheit hat, ist unleugbar. Denn in gewissem Sinne ist die Sünde allerdings nothwendig und haftet an der menschlichen Natur, ohne deshalb Erbsünde im Augustinischen Sinne zu sein. Sie ist in dem Entwicklungsgange wie in der Endlichkeit des menschlichen Wesens, begründet, ohne jedoch die Freiheit und das Gewissen aufzuheben. Kurz, sie ist der Kampf des Göttlichen und Thierischen im Menschen, bei dem Jenes siegen kann und soll.

Καὶ ὑστεροῦνται, und ermangeln, sind leer gelassen.

Τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Die Formel *δόξα τοῦ θεοῦ* ist unklar, weil

unbestimmt. Die Herrlichkeit Gottes kann hier nicht verstanden werden, weil dieß sinnlos wäre. Wohl aber ließe sich denken, daß „die Herrlichkeit, die Gott den Frommen geben wird", (gen. subj.) dadurch bezeichnet werden solle. Alle sündigten, und ermangeln (dem zufolge) der Hoffnung der ewigen Seligkeit (der Herrlichkeit Gottes) 1 Theff. 2, 12. Röm. 5, 2. 1 Petr. 5, 10. Tit. 3, 7. Allein diese Idee erscheint dem Zusammenhange fremd. Denn alle sündigten und brachten sich dadurch um die künftige Seligkeit, ist zwar ein wahrer Gedanke, bei dem aber das Mittelglied fehlt, das eben hier erwartet wird, nämlich und zogen sich dadurch das göttliche Mißfallen zu. Dieser Gedanke, welcher unleugbar nothwendig her gehört, wird erlangt, wenn man δόξα durch Lob, Beifall erklärt. Vgl. Joh. 12, 43. ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Denn durch Sündigen verliert man den Beifall Gottes und fällt der ὀργή anheim. Δόξα τοῦ θεοῦ ist also dem Sinne nach so viel als δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, oder des Zustandes, in welchem man von Gott als ein δίκαιος angesehen und behandelt wird. Luther hat daher den Sinn wiedergegeben, nur nicht die Worte: des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten, dafern nur Ruhm richtig gedeutet wird. Δόξα τοῦ θεοῦ, von dem Ebenbilde Gottes zu verstehen (etwa wie 1 Kor. 11, 7. ἀνὴρ — εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων), das durch den Sündenfall verloren gegangen sei, ist deswegen unstatthaft, weil eben im N. T. nirgends gelehrt wird, daß das Ebenbild Gottes verloren gegangen sei. Jak. 3, 9.

24. Δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι. Dem Sprachgebrauch nicht unangemessen ist es, das Partic. als Fortsetzung der Constr. zu betrachten und durch καὶ δικαιοῦνται aufzulösen. 2, 4. Hebr. 11, 35. (Vgl. Fritzsche zu d. St.) Winer (S. 320.) will dieß nicht nicht gelten lassen, sondern erklärt es durch: indem (da) sie umsonst gerechtfertiget werden. Das konnte Paulus nicht sagen wollen, denn der Satz, sie ermangeln des Ruhmes oder sündigten, da (indem) sie umsonst gerechtfertiget werden, scheint eine Folgerung auszudrücken, deren Umkehrung man erwarten sollte; nämlich so: weil alle sündigten und Gottes Beifalles ermangeln, so werden sie umsonst, durch seine Huld begnadiget, aber nicht: sie sündigten und ermangeln des Ruhmes, da sie umsonst gerechtfertiget (in den Gnadenstand versetzt) werden. Ließe sich nun nach der Grammatik das Partic. nicht anders auffassen, so müßte man bei Paulus doch eher einen grammatischen als einen logischen Fehler annehmen. Δωρεάν wird durch τῇ αὐτοῦ χάριτι erklärt. Die χάρις ist hier die Gnade, welche auch dem Unwürdigen Wohlthaten erzeigt. In dem Worte liegt dieß allerdings nicht, sondern weit mehr in dem Beisatze δωρεάν, welches das ὀφείλημα ausschließt. Der Ausdruck δωρεάν ist nicht durch umsonst, sondern durch geschenksweise zu erklären.

Δικαιοῦσθαι (s. z. 1, 17.) heißt, die *δικαιοσύνη* erhalten, d. i. den (Segens-) Zustand, der eigentlich aus der faktischen oder sittlichen *δικαιοσύνη* resultirt, oder das Verhältniß ist, in welchem der *δίκαιος ἄνθρωπος* zu dem *δίκαιος θεός* steht. Da aber die Menschen als *ἁμαρτωλοὶ ἰδίαν δικαιοσύνην* nicht haben, so wird sie ihnen geschenkt, nicht die Sittlichkeit selbst, sondern der Lohn der Gerechtigkeit, also der Beifall Gottes und die Seligkeit aus Gnade, kurz, Vergebung der Sünde.

Διὰ τῆς — Ἰησοῦ. Durch die Erlösung (Befreiung) die in Christo ist, die man durch die Gemeinschaft mit Christo erhält. Nicht ist *γενομένης* zu suppliren, welches die *ἀπολύτρωσις* als etwas objectives, d. i. äußerliches hinstellen würde, ohne Andeutung der Bedingung, unter der allein der Mensch diese *ἀπολύτρωσις* sich aneignen kann. Denn obwohl sie eine That, etwas obj. ist; kann doch der einzelne nur durch den Glauben ihrer theilhaftig werden. Dieß deutet der Apostel eben dadurch an, daß er nichts zu *τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* hinzusetzt. Auch müßte man bei jener Ergänzung *ἐν* durch per erklären, was unstatthaft ist.

Ἀπολύτρωσις ist eigentlich die Loskaufung durch Lösegeld (*λύτρον, ἀντίλυτρον*) sodann Befreiung überhaupt, z. B. *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*, die Befreiung vom Körper. Röm. 8, 23. Was nun die neutestamentliche Lehre von der Loskaufung der Menschen durch Christus anbetrifft, so läßt sich in der Kürze nur folgendes zur Erläuterung des Begriffs *ἀπολύτρωσις* sagen. Alle Menschen waren Sünder. (3, 23.) Als solche waren sie der *ὀργὴ θεοῦ* verfallen und hatten nichts zu erwarten als Strafe (*θάνατος, ἀπώλεια*) Eph. 2, 3. Denn das Gesetz droht Strafe jedem Uebertreter Gal. 3, 10. Da nun Juden und Heiden das Gesetz nicht erfüllt hatten, (Röm. 1. 2. 3.) sondern vielmehr *ὑφ' ἁμαρτίαν* waren: so waren sie auch *ὑπὸ κατάραν*. Christus nun ist an ihrer Statt und dadurch zugleich für sie gestorben; durch seinen Tod hat er die Strafe, welche die Menschen treffen sollte, erlitten. (Gal. 3, 13. 2 Kor. 5, 21.) Er hat sie also befreiet, erlöset von der Sündenstrafe und dem gerechten Zorne Gottes; sein Tod ist das *λύτρον* und er selbst *λυτρωτής*. Matth. 20, 28. 1 Tim. 2, 6. Die Handlung heißet *λύτρωσις*, Hebr. 9, 12. *ἀπολύτρωσις*. Eph. 1, 7. *διὰ τοῦ αἵματος*. Die Bedingung aber, dieser *λύτρωσις* theilhaftig zu werden, ist die *πίστις* (3, 25.) und zwar der Glaube, daß Christus an der Stelle derer, welche unter dem Fluche des Gesetzes waren, gestorben ist, und die Strafe des Gesetzes erlitten hat. Die nächste Wirkung ist nun die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ θεοῦ*, Phil. 3, 9., welche aus zwei Theilen besteht, aus der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, 2 Kor. 5, 18. und aus der *υἱοθεσία*, adoptio in filios Dei. Joh. 1, 12. Röm. 4, 15 ff. Gal. 3, 26. 4, 5. 1 Joh. 3, 1. 2. Der Zweck dieser Anstalt ist die Heiligung und die durch dieselbe bedingte *εἰρήνη, σωτηρία, ζωὴ αἰώνιος*. Röm. 6, 6. 22. 23. Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18. 2 Kor. 5, 15. 1 Kor. 1, 10. 1 Theß.

4, 3. 7. Hebr. 12, 14. Joh. 17, 3. Röm. 5, 2. 9. 10. Eph. 2, 14. Aber die *ἀπολύτρωσις* beziehet sich nur auf Solche, die unter dem Gesetze standen, welches Fluch androhet. Christen stehen unter dem Glauben.

Wer nicht glaubt, wird verdammt werden. Mark. 16, 16. Und wer abfällt vom Glauben, fällt zurück unter die *ὀργή* Gottes und beraubt sich selbst der Wohlthat der Erlösung. Hebr. 6, 4. 6. 10, 29 — 31. 2 Petr. 2, 20 ff. Der Urgrund dieser ganzen Heilsanstalt ist die Liebe Gottes zu den Menschen, Joh. 3, 26. 1 Joh. 4, 10. Vgl. Lucian. Demonax (Tom. V. ed. Bip.) §. 7. *Ἡγεῖτο γὰρ ἄνθρωπον μὲν εἶναι τὸ ἁμαρτάνειν. θεοῦ δὲ, ἢ ανδρὸς ἰσοθέου τὰ πταισθέντα ἐπανορθοῦν.*

Der Sinn Vs. 23. 24. ist also dieser: Alle Menschen sündigten, und dadurch ermangeln sie des göttlichen Beifalles, sind *τέκνα ὀργῆς*, doch werden sie als *δίκαιοι* behandelt (*δικαιούμενοι,*) erlangen die *δικαιοσύνην ἐκ θεοῦ* durch die Befreiung von der Sündenstrafe, Versöhnung (*διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως*) in Christo Jesu, d. h. indem sie mit Christus in Verbindung und enge Gemeinschaft treten (durch den Glauben). Vgl. Mein N. T. Handwörterbuch in den Art. Erlösung, Gerechtigkeit, Versöhnung.

Da der Sinn dieses Verses verhältnißmäßig dunkel ist, indem der Apostel sehr kurz über die Versöhnungsanstalt sich erklärt, so fügt er nun in den folgenden Versen nähere Bestimmungen hinzu.

25. *Ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον.* In der Auslegung dieser Worte theilen sich die Erklärer in zwei Klassen, 1. solche, die zu *ἱλαστήριον* suppliren *ἐπίθεμα*, Deckel, und Gnadenstuhl (Luther) übersetzen; 2. solche, welche *ἱλαστήριον* als Sühnopfer deuten. Was die erste Erklärung anbetrifft, so ist nicht zu leugnen, daß *ἱλαστήριον* den Deckel der Bundeslade (Hebr. 9, 5.) bedeutet, der als Sitz Jehovahs angesehen und כַּפֹּרֶת *ἐπίθεμα* operculum (von כָּפַר bedecken) benannt wurde. Da aber כָּפַר im Piel (כִּפֵּר) vergeben (Sünde bedecken) heißt: so haben die LXX. indem sie כַּפֹּרֶת in tropischem Sinne nehmen, den Deckel zu einem Gnadenstühle oder Sühnmittel gemacht und Exod. 25, 17 — 20. כַּפֹּרֶת *ἱλαστήριον* übersetzt. Das ist aber falsch, auch wollen die LXX. nicht *ἐπίθεμα* oder *πῶμα* supplirt wissen, wie die Ausl. des N. T. thun, sondern ihr *ἱλαστήριον* ist ein Substant., das eben Sühnmittel ausdrücken soll. Vgl. Philo de Profugis T. I. p. 561. ed. Mang., de Mose T. II. p. 150. Jos. A. 3, 6. 5. *τὸ ἐπίθεμα τῆς κιβωτοῦ*. Denn der Deckel der Bundeslade war kein *ἱλαστήριον*, Gnadenstuhl; sondern nichts mehr und nichts weniger als ein Sitz, freilich aber Jehovahs. Wenn am großen Sühnfeste gegen den Deckel von dem Hohenpriester Blut gesprengt wurde, Lev. 16.,

so lag die versöhnende Kraft nicht in dem Deckel, sondern in dem gesprengten Blute, Lev. 17, 11. vgl. Hebr. 9, 22. Nicht einmal der Jude konnte also bei ἱλαστήριον an einen Gnadenstuhl denken: wie viel weniger ein Heide, und doch ist unser Brief an Juden- und Heidenchristen geschrieben. Unmöglich ists, daß der Apostel sich eines so dunkeln, anderwärts gar nicht weiter vorkommenden Bildes hätte bedienen sollen, und gerade in einer Stelle, wo er den Begriff der Versöhnung (ἀπολύτρωσις) deutlicher machen wollte. Hierzu kommt, daß schlechterdings nicht abzusehen ist, wie Christus mit dem Bundesladendeckel hätte verglichen werden können. Desto passender und anschaulicher, Juden und Heiden verständlicher, war der Begriff eines Sühnopfers. Und dieß ist die Bedeutung von ἱλαστήριον. Hesych. ἱλαστήριον, καθάρσιον. Vgl. die in den Lex. angeführten Stellen der Profanscribenten und Analogien, dergl. sind: χαριστήρων, Dankopfer, σωτήριον, Heilsopfer. Da nun Christus ein Opfer θυσία, Eph. 5, 2. Hebr. 9, 26. 1 Kor. 5, 7. und ἱλασμός 1 Joh. 2, 2. 4, 10. genannt wird: so ist es völlig gewiß, daß Christus in unserer Stelle als Sühnopfer (ἱλαστήριον) dargestellt wird, nicht aber als Gnadenstuhl. Alle anderen Erklärungen sind nicht weiter zu berücksichtigen.

Προέθετο. Diejenigen, welche ἱλαστήριον Gnadenstuhl deuten, erklären hingestellt, „vorgestellt". Andere: den er vorausbestimmt hat, weil Eph. 1, 9. Röm. 1, 13. προτίθεσθαι apud se constituere, decernere bedeutet. Allein diese Bedeutung paßt nicht. Denn Christus war nicht dadurch das Sühnopfer, daß Gott ihn dazu vorausbestimmte oder bestimmt hatte, sondern dadurch, daß er wirklich starb (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ). Deswegen ist die einzig mögliche und richtige Bedeutung, dargestellt, proposuit, vgl. Rückert z. d. St.

Διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ. Diese Worte enthalten nur die nähere Bestimmung der Art, wie man in Christo die obj. ἀπολύτρωσις erlangt. Diese beruht subj. auf dem Glauben; der ἱλασμός aber obj. auf dem Blute (gewaltsamen Tode) Jesu. Ἐν τῷ αἵματι ist daher nicht mit πίστις, sondern mit προέθετο ἱλαστήριον zu verbinden. Der Verbindung mit πίστις steht nicht die Grammatik wegen der Auslassung des Artikels entgegen, sondern der Sinn. Denn nicht durch den Glauben an sein Blut stellte Gott Christum als Sühnopfer dar; sondern er stellte ihn als Sühnopfer in seinem Blute dar durch den Glauben. Mit großem Bedacht hat der Apostel ἱλαστήριον und διὰ τῆς πίστεως auf das engste verbunden, weil die versöhnende Kraft nur mittelst des Glaubens aufgenommen werden kann. Uebrigens bemerkt Fr. mit Recht, daß der Ausdruck πίστις ἐν τῷ αἵματι, und πιστεύειν ἐν τῷ αἵμ. im N. T. ganz ungewöhnlich ist. Das kann nicht anders sein. Denn der Glaube kann nicht das Blut oder den Tod Jesu in sich aufnehmen, wohl aber Christum, oder den Gekreuzigten, weil beides

als Idee genommen wird. Nicht das historische Factum ist Gegenstand des Glaubens, sondern die sittlich-religiöse Idee, die in dem Facto ihren sinnlichen Ausgangspunkt hat.

Εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ — τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Dieser Satz hängt mit dem vorigen so zusammen, daß der Grund dargestellt werden soll, warum Gott Christum als blutiges Sühnopfer durch den Glauben dargestellt habe. Dieser Grund kann von einer doppelten Seite betrachtet werden. Von der einen, was Gott dadurch unter den Menschen bewirken wollte; von der anderen, wie Gott sich den Menschen darstellen wollte. *Δικ.* ist hier = *ἄφεσις ἁμ.* Diese war bisher nicht sichtbar geworden, *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ.* Die letzteren Worte *ἐν τ. ἀ. τ. θ.* hängen mit *προγεγονότων* zusammen. *Πάρεσις* ist von *ἄφεσις* unterschieden. Diese ist die wirkliche Vergebung; jene hingegen ein bloßes Nachsehen, Uebersehen. Die *προγεγονότα ἁμαρτήματα* sind die in der vorchristlichen Zeit unter der Geduld Gottes begangenen Sünden, die Gott nicht bestraft, aber auch nicht vergeben, sondern nur vorbeigelassen, sich gewissermaßen passiv gegen sie verhalten hatte. Er begnügte sich nämlich die Sünde durch die Sünde zu strafen, oder die Sünde frei walten zu lassen, welches die größte Unseligkeit zur Folge hat. So stehet diese Sentenz nicht in Widerspruch mit 1, 18.

Daß Gott die Sünden vor Christo übersehen habe, lehret Act. 14, 16. In dem *ἱλαστηρίῳ Χριστοῦ* wollte er seine *δικαιοσύνην* enthüllen, *πρὸς ἔνδ. — ἐν τῷ νῦν καιρῷ.* Die Zeit der *πάρεσις* sollte nun aufhören. Act. 17, 30. — *Πρὸς ἔνδ.* reassumirt das vorhergehende *εἰς ἔνδ.*

Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, um gerecht zu sein, seine Gerechtigkeit zu erweisen, wie?

Καὶ δικαιοῦντα τ. ἐ. π. Ἰ., dadurch, daß er begnadiget, (segnet, belohnet) den, welcher an Jesum glaubt. Die Redensart *εἶναι ἐκ πίστεως* heißt nichts anderes, als Glauben haben. Zu *τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* ist zu suppliren *ὄντα*. *Ἰησοῦ* ist gen. obj., Glaube an Jesum.

Es fällt auf, daß Paulus in diesem Satze den Begriff *δίκαιος* sehr markirt, indem er *εἰς ἔνδ. πρὸς ἔνδ. εἰς τὸ εἶναι δίκαιον* und *δικαιοῦντα* setzt. Nicht nur scheint dieß an und für sich zu viel zu sein, sondern noch mehr in Beziehung auf den Sinn, indem der strenge Begriff *δικαιοσύνη* bei der Glaubensgerechtigkeit gar nicht statt findet. Daher erklärt Fr. das Wort *δικ.* durch sanctitas und sagt: Totus versus sic comparatus est: quem esse voluit Deus victimam piacularem, quum quis fidem habuisset, supplicio, quod subiret, ut ostenderet (quae alioquin homines lateret) sanctitatem suam, quia Deus peccata ante Christi tempora pro sua indulgentia tanquam silentio transmiserat. Itaque Pauli mens haec est: voluit Deus Christum victimam, quae hominum peccata expiaret, caedi suam oculis subjecturus sanctitatem.

Nam si non curavisset, ut Christus suum hominibus sanguinem largiretur, eorum peccata expiaturus, Deus non sanctus videri potuisset, quippe qui utrum homines nulla pro iis victima immolata peccatis cooperti essent an aliqua victima caesa integri redacti et expiati nihil prorsus laboravisset. Fuit autem Deo sanctitas in lucem proferenda propterea, quod, quum in hominum peccatis ante Christi tempus commissis indulgenter connivisset, per magnum temporis intervallum neglectis hominum peccatis nihil egerat aut molitus erat quo expiarentur. Die folgenden Worte werden so erklärt: ut manifestaret, inquam, sanctitatem suam hoc nostro tempore curae, qua nos respiceret, specimen daturus. Quidnam ex antedictis vs. 25. 26. sequatur P. in summam confert verbis εἰς τὸ εἶναι cet. Quod sic facit, ut eum vocabulis δίκαιον et δικαιοῦντα proxime admotis aliquam acrimoniam orationi quaesivisse pateat ut Deus ipse justus sit et justus alios declaret. Verbis εἰς τὸ εἶναι se adv. v. 25. εἰς ἔνδειξιν κ. τ. ἑ. Ap. refert. Nam ipsum Deum esse justum ex eo emergit, quod suam justitiam manifestavit, ut jam addubitari nequeat.

Die Erklärung von δικαιοσύνη durch sanctitas entspricht dem Sinne und dem Zusammenhange der Stelle nicht. Gesetzt auch, daß der Sprachgebrauch die Beilegung dieser Bedeutung gestatten sollte, weil freilich die δικ. die relative ἁγιότης ist; doch würde es hier sehr auffallend sein, wenn δικαιοσύνη sanctitas, δίκαιος justus und δικαιοῦν insontem declarare bedeuten sollte. Der Zusammenhang der Stelle ist dieser: der Apostel hatte bemerkt, daß durch Gesetzeswerke niemand gerecht werde, Vs. 20., und erklärt, daß die im A. B. bezeugte Willfährigkeit Gottes das Heil zu spenden (δικαιοσύνη) nun geoffenbart sei, und zwar die Gerechtigkeit (Gnade) durch den Glauben an Christus über alle Glaubigen, Vs. 21. 22. Denn alle sind Sünder und ermangeln des göttlichen Beifalles, Vs. 23. Sie werden daher geschenkweise durch Huld mittelst der Erlösung Christi in den Gnadenstand versetzt (δικαιούμενοι) Vs. 24. Denn diesen hat Gott als Sühnopfer in seinem Blute unter der Bedingung des Glaubens vorgestellt, um in der jetzigen Zeit seine Gnade (δικαιοσύνη, Willfährigkeit, Heil und Sündenvergebung zu spenden) thatsächlich zu bezeugen (εἰς ἔνδειξιν im Gegensatze des μαρτυρουμένη, Vs. 21.) damit er gerecht sei (d. h. Gnade spende) und den in den Gnadenstand (δικαιοῦντα) versetze, welcher an Jesum glaubt. Ἔνδειξις δικαιοσύνης ist die thatsächliche Bezeugung der Gnadengesinnung, welche ἄφεσιν ἁμ. spendet. Denn ἐνδεικνύναι bedeutet eine Manifestation durch die That. 2 Tim. 4, 14. Tit. 2, 10. 3, 2. 2 Kor. 8, 24. Phil. 1, 28. 2 Theß. 1, 5. Ganz falsch Chrys. — οὕτω καὶ δικαιοσύνης ἔνδειξις τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δίκαιον ἀλλὰ καὶ τὸ ἑτέρους ἐν ἁμαρτίαις κατασαπέντας ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖν. Die That, durch welche Gott seine δικ. im N. B.

erwies, ist die, daß er Christum als Sühnopfer in seinem Blute vorstellte. *Εἰς τὸ εἶναι δίκαιον* kann hier nichts anderes heißen, als: „sich als *δίκαιος* erweisen." *Εἰς* ist Zweckpartikel, und *εἰς τ. ἐ. δ.* hat keinen anderen Sinn als *εἰς* oder *πρὸς ἔνδειξιν τ. δ. ἀ.* Vs. 25. 26. Also *δικαιοσύνη*, *δίκαιος*, *δικαιοῦν* hat hier den ihm von Paulus nach צְדָקָה gegebenen speciellen Sinn, daß es die Eigenschaft oder Handlung Gottes anzeigt, vermöge welcher er die Sünder, wenn sie an Christus glauben, begnadiget, ihnen die Sünde vergiebt und das Heil mittheilt. Die Annahme dieser Bedeutung ist dem Sprachgebrauche, dem Sinne und Zusammenhange der Stelle vollkommen adäquat.

27. *Ποῦ οὖν — ἐξεκλείσθη*, wo (bleibt) nun das Rühmen? (damit ists aus,) es ist abgeschnitten. Die Frage ist nicht an die Juden gerichtet, sondern ganz allgemein. *Καύχησις*, das Rühmen bezieht sich auf den Werkstolz, der allerdings bei den Juden vorherrschend war, doch auch bei den Heiden vorhanden sein konnte. Denn überall, wo der *νόμος* als das höchste betrachtet wird, muß Tugendstolz sein. *Ἐξεκλείσθη*, das Rühmen ist ausgeschlossen. *Ἐκκλείειν* heißt hier entfernen, machen daß etwas aufhört, abschneiden.

Διὰ ποίου νόμου; durch welches Gesetz? scil. *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις*. Man hat zu dieser Stelle viel unnöthiges geredet. Der Apostel fragt nicht sowohl die Gegner, als sich selbst. Es ist rhetorische Figur statt der bloßen Folgerung. *Ἡ καύχησις οὖν ἐξεκλείσθη οὐ διὰ τοῦ νόμου τῶν ἔργων ἀλλὰ διὰ τοῦ νόμου τῆς πίστεως.* Die Frage hat aber allerdings ihren Grund darin, daß die Juden auf ihr Gesetz stolz waren, sich ihres Gesetzes rühmten. 2, 17. *ἐπαναπαύῃ τῷ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ.*

Τῶν ἔργων; der Werke? Dieß bezieht sich zunächst auf das mosaische Gesetz, denn eben dieses positive Gesetz versprach denen, die es erfüllen würden, Leben, Röm. 10, 5. Gal. 3, 12., und da es aus einzelnen Geboten bestand, so mußte fast jede gesetzmäßige Handlung ein stolzes Selbstgefühl erzeugen. Ueberhaupt ist die gesetzliche Tugend mit Dünkel und Selbstruhm verbunden. Bei dem mosaischen Gesetze kamen noch die Nachtheile des Ceremonialgesetzes hinzu, welches durch und durch ein *σκιά* ist, aber nur desto mehr die Werkheiligkeit, *ἰδίαν δικαιοσύνην*, nährt.

Οὐχὶ, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως, Nein! sondern durch das Gesetz des Glaubens. Der Apostel setzt dem *νόμος ἔργων* einen *νόμος πίστεως* entgegen, und versteht darunter keineswegs die christliche Lehre, sondern die christliche Heilsordnung, welche ein Gesetz genannt werden kann, indem sie Glauben fordert, und selbst auch das Sittengesetz einschließt, kurz eine Institution, somit ein Gesetz ist.

28. *Λογιζόμεθα γὰρ*, denn wir halten dafür. Der ge-

wöhnliche Text hat οὖν anstatt γὰρ. Dieses giebt allerdings einen anderen Zusammenhang. Denn οὖν stellt eine Schlußfolgerung, γὰρ einen Bestätigungsgrund dar. Im ersteren Falle bezieht sich aber dieser Vers nicht auf Vs. 27., sondern vielmehr auf 25. 26., und faßt nun das dort gesagte zusammen. Wir halten also dafür, daß der Mensch durch Glauben gerecht werde. Nach der 2ten Lesart bezieht sich der Vers 28. auf Vs. 27., in dem Sinne: der Ruhm ist durch das Gesetz des Glaubens ausgeschlossen; denn wir halten dafür, daß durch den Glauben, nicht durch Werke, der Mensch gerecht werde. Οὖν scheint nachdrucksvoller zu sein, da Vs. 27. selbst blos Folgerung, und zwar nur beiläufige ist.

Πίστει — νόμου, daß der Mensch durch Glauben gerecht werde, ohne (nicht durch) Gesetzeswerke. Daß Luther zu Glauben, aus eigener Machtvollkommenheit, allein in seiner Uebersetzung eingeschoben hat, ist um so weniger zu entschuldigen, da es aus dem Gegensatze Jak. 2, 24. entlehnt ist. Also eine Art von subreptio.

29. Die Frage: Ist Gott blos der Juden [Gott], nicht auch der Heiden? und die Antwort: Ja auch der Heiden! wird dadurch veranlaßt, daß der Apostel bisher vorzugsweise die Juden vor Augen gehabt, und in Beziehung auf sie behauptet hat, daß durch den Glauben χωρὶς ἔργων der Mensch die Gnade erlange. Obwohl er Vs. 28. ἄνθρωπον δικαιοῦσθαι gesagt, und also sich eines ganz allgemeinen Ausdrucks, der Juden und Heiden umfasset, bedient hat: doch konnte wegen der ἔργα νόμου, die den Juden eigen waren, die Meinung entstehen, der Apostel spreche blos von den Juden; beziehe ausschließlich auf sie den Heilsweg durch den Glauben. Dieser falschen Meinung kommt er durch die Frage und Antwort dieses Verses zuvor, oder widerlegt sie. Die Form der Widerlegung ist ächt rhetorisch; indem der Gedanke auf die lebhafteste Weise angedeutet, aber nicht vollständig und in dialectischer Strenge ausgesprochen wird, welches aber im folgenden Verse nachgebracht wird.

30. Den letzten Gedanken, daß Gott der Juden und Heiden Gott ist, führt er weiter aus, ἐπείπερ, quando semel, weil einmal (Lchm. εἴπερ si quidem inwiefern) Gott einer ist (also auch für alle) ὃς δικαιώσει, der begnadigen wird. Das Fut. hat seinen Grund nicht darin, daß die δικαιοσύνη erst künftig im ewigen Leben geschenkt werden wird (Fr.), denn dieß ist ein Gedanke, der dem paul. Lehrsysteme fremd ist; sondern darin, daß die Rechtfertigung der Einzelnen nach und nach geschieht, so wie sie den Glauben annehmen. Falsch ist, was Fr. sagt: „Quippe τὴν δικαιοσύνην τ. θ. nunc non nisi spe habemus, ipsam tunc obtinebimus, cum ejus fructus percipiemus, i. e. cum hominum judex insontes nos τοὺς πιστεύοντας palam declarabit, integrosque in bea-

tissimum suum regnum intrare jubebit." Nein, die δικαιοσύνη wird schon jetzt vollständig erlangt durch den Glauben. Sonst könnte es ja nicht heißen 5, 1. δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, vgl. 8, 30. Richtig de W.: „das Fut. bezeichnet die noch im Werden begriffene Handlung, vgl. 5, 19." Nicht entgegen ist Gal. 5, 5. ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Die ἐλπὶς δικ. ist die Hoffnung, welche der Gnadenstand nothwendig erzeuget. Vgl. Röm. 8, 24. Obwohl zwischen ἐκ und διὰ der Unterschied ist, daß ἐκ den Ausgang, die Quelle, διὰ das Mittel anzeigt: so ist doch hier dem Sinne nach kein Unterschied. Vgl. Gal. 3, 8. ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεός. Eph. 2, 8. Τῇ γὰρ χάριτι ἐστὲ σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως.

Der letzte Vers bildet den Uebergang zu der Kap. 4. folgenden Demonstration. Die Lehre von der Glaubensgerechtigkeit konnte scheinen das ganze Gesetz seinem wesentlichen und bleibenden Werthe nach aufzuheben. Diesen Einwurf macht der Apostel selbst und beseitiget ihn. Νόμος ist nicht das A. T., denn welchen Sinn hätte dann ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν. Nicht das A. T. war durch die Lehre vom Glauben gefährdet, sondern das mosaische Gesetz erschien in diesem Lichte nicht blos unnütz, sondern fast schädlich. Aber wem es so erschien, urtheilte nicht richtig. Οὖν als Folgerung aus dem Lehrsatze, daß χωρὶς ἔργων die δικαιοσύνη durch den Glauben erlangt werde. Καταργοῦμεν, abschaffen, der Kraft berauben, um alles Ansehn bringen. Διὰ τῆς πίστεως ist kurz gesagt anstatt διὰ τοῦ νόμου τῆς πίστεως. Ἱστῶμεν statt ἵσταμεν oder ἱστάνομεν ist von ἱστάω abgeleitet. Ἱστάναι τὸν νόμον, das Gesetz aufstellen, aufrichten ist soviel als befestigen, Ansehn geben. Chrys.: αὐτὸ γὰρ τὸ εἰπεῖν ἱστῶμεν, ἔδειξεν οὐχ ἑστῶτα, ἀλλὰ καταλελυμένον. Mit Recht macht Fr. auf die numeröse Form ἱστῶμεν aufmerksam und warnt vor ungerechten Anklagen des paulin. Stils. — Hat aber Paulus Recht, wenn er behauptet, daß durch die Lehre vom Glauben das Gesetz gewissermaßen befestiget werde? Allerdings. Das Gesetz hat nämlich an sich den Zweck, das Gute an das Licht zu bringen. Deshalb ist es ἅγιος und die ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. Röm. 7, 12. Allein es vermag dieß nicht; es ist schwach, ἀσθενεῖ, nicht an und für sich sondern διὰ τῆς σαρκός. 8, 3. Es spricht aus: οὐκ ἐπιθυμήσεις, 7, 7. Allein dadurch wird die Sünde nur rege, 7, 13. Der Glaube hingegen, der die Liebe Gottes und Christi in das Herz verpflanzt, und den Geist Gottes in dasselbe ergießt, befreit von der Sünde, 8, 2 ff. Das Christenthum ist eine Art Idealismus. Christus ist der offenbarte Geist und in ihm ist das Leben des Geistes, wohnt die Fülle der Gottheit. Der Glaube nun, der ebenfalls auf das Ideelle geht, faßt dieses Geistige, die reelle Wahrheit auf, und leitet sie in das Innere. Dadurch wird der Geist stark, um das Fleisch zu besiegen und im Geiste zu wandeln.

Uebersetzung.

Kap. 3.

1. Was ist also der Vorzug des Juden, und welches der Nutzen der Beschneidung? 2. Groß in jeder Hinsicht! denn zuvörderst sind ihnen die Aussprüche [Verheißungen] Gottes anvertraut! 3. Denn was ists, wenn Einige nicht glaubten? Soll ihr Unglaube die Wahrhaftigkeit Gottes aufheben? 4. Nimmermehr! Vielmehr, Gott sei wahr, aber alle Menschen Lügner, wie die Schrift sagt: damit du gerechtfertiget [als wahr erfunden] werdest in deinen Reden und siegest, wenn du gerichtet wirst. 5. Wenn aber unsere Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit herausstellt, was sollen wir sagen, ist Gott ungerecht, daß er Strafe verhängt? Ich rede nach Menschenweise! 6. Nimmermehr! denn wie wird [dann] Gott die Welt richten [strafen]? 7. Denn wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge reich erscheint zu seiner Verherrlichung, was werde ich noch als Sünder gerichtet [gestraft]? 8. Und [sollen wir] nicht, wie man uns lästert, und wie Einige sagen, daß wir [lehren] Böses thun, damit das Gute komme? Solcher Verdammniß ist gerecht! 9. Was also? Beschönigen wir [die Sünde]? Durchaus nicht! denn wir haben vorher dargethan, daß Juden und Heiden allzumal unter der Sünde sind. 10. Wie die Schrift sagt: Kein Gerechter ist, auch nicht Einer! 11. Keiner hat Einsicht, keiner sucht Gott! 12. Alle sind abgewichen und zugleich verderbt! Es ist keiner, der Güte beweise, auch nicht Einer! 13. Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund; mit ihren Zungen fälscheln sie; Ottergift ist unter ihren Lippen! 14. Ihr Mund ist voll Fluch und Bitterkeit; 15. rasch sind ihre Füße, Blut zu vergießen; 16. Vernichtung und Elend ist auf ihren Wegen; 16. den Weg des Friedens kennen sie nicht; 18. nicht ist Gottesfurcht vor ihren Augen. 19. Wir wissen aber, daß das, was das Gesetz sagt, es zu denen redet, die unter dem Gesetze sind, damit jeder Mund gestopft, und die ganze Welt Gott verschuldet sei. 20. Deshalb wird aus des Gesetzes Werken kein Fleisch vor ihm Gnade finden; denn durch das Gesetz kommt Erkenntniß der Sünde. 21. Nun aber wird ohne Gesetz der Gnadenstand, den Gott giebt, geoffenbart, der [schon] bezeugt ist von dem Gesetz und den Propheten: 22. Der Gnadenstand Gottes durch den Glauben an Jesus Christus, für alle und über alle, die glauben. 23. Denn es ist kein Unterschied; alle haben gesündiget, und ermangeln des göttlichen Beifalles; und erlangen geschenkweise Gnade durch seine Huld, mittelst der Erlösung in Christo Jesu, 25. welchen Gott zum Sühnopfer in seinem Blute hat vorgestellt durch den Glauben, um seine

Gnade durch die That zu beweisen, da er die vorher unter der Geduld Gottes geschehenen Sünden übersehen hatte, 26. um seine Gnade zu erzeigen in der jetzigen Zeit; damit er gnädig sei, und in den Gnadenstand versetze den, der an Jesum glaubt! 27. Wo ist also der Ruhm? Aus ists! Durch welches Gesetz? Der Werke? Nein, sondern durch das Glaubensgesetz. 28. Folglich halten wir dafür, daß der Mensch Gnade erlange, ohne Werke des Gesetzes! 29. Ist Gott blos der Juden Gott, nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden. 30. Weil ein Gott ist, der die Beschneidung begnadigen wird aus dem Glauben, und die Vorhaut durch den Glauben! 31. Vernichten wir also das [Sitten-] Gesetz durch den Glauben? Nimmermehr, sondern wir richten das Gesetz auf.

E. Der Glaube ist schon im A. T. als Bedingung des Heiles gestellt.

Kapitel 4.

Inhalt.

Die Rechtfertigung durch den Glauben erlangte bereits Abraham, weil die Schrift sagt: Abraham glaubte Gott, und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, 1—3. Denn dem, der Werke hat, wird der Lohn ertheilt nicht aus Gnade, sondern aus Schuldigkeit, dem aber, der keine Werke hat, sondern an Gottes Begnadigung des Sünders glaubt, erlangt durch Glauben die Gnade, wie David den selig preist, dem die Sünden vergeben werden, 4—8. Diese Seligpreisung bezieht sich auf die Vorhaut, weil Abraham in der Vorhaut glaubte, und die Beschneidung als Siegel der Glaubensgerechtigkeit empfing, so daß er nun ein Vater aller der Heiden ist, welche in der Vorhaut durch den Glauben den Gnadenstand erlangen, 9—11. Doch auch zugleich derer aus der Beschneidung, welche im Glauben dem Abraham ähnlich sind, 12. Denn nicht durch das Gesetz wurde dem Abraham die Verheißung ertheilt, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit, 13. Denn wären die Gesetzlichen Erben, so würde Glaube und Verheißung nichts sein, 14. Denn Gesetz wirkt Strafe; wo kein Gesetz ist, ist auch keine Uebertretung, 15. Daher kommt es auf Glauben und Gnade an, damit die Verheißung fest sei, die Abraham erhielt, und an welcher er zur Ehre Gottes nicht zweifelte, weshalb er die Glaubensgerechtigkeit erlangte, 16—22. Das ist aber uns zum Vorbilde geschrieben, denen der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet werden soll, nämlich der Glaube an den, welcher den Herrn Jesum auferweckt hat, 24. der um unserer Sünde willen starb, und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt wurde, 25.

1. Abraham ist der Vater, das Vorbild aller Gläubigen. Denn auch er erlangte die Gnade Gottes (Gerechtigkeit) nicht durch seine Werke, sondern durch seinen Glauben.

Da der Apostel 3, 31. gesagt hatte, daß er das Gesetz, d. h. die in dem A. T. festgestellte Heilsordnung durch den Glauben nicht aufhebe, sondern vielmehr aufrichte, so führt er nun den Beweis für diese Behauptung.

Τί οὖν — σάρκα. **Was also sagen (meinen) wir, hat Abraham dem Fleische nach erlangt?** *Οὖν* weist auf das *νόμον ἱστάναι* zurück. Die Construction ist, daß *τί* mit *εὑρηκέναι κατὰ σάρκα* verbunden werden muß. „Was hat nun wohl Abraham, unser Vater, erlangt nach dem Fleische?" Die Frage involvirt eine Negation; nichts hat er erlangt! Abraham wird hier „unser Vater" in Beziehung auf Juden- und Heidenchristen genannt, weil er ein Vorbild des Glaubens war, und so im geistigen Sinne als der Vater aller Christen angesehen werden konnte, Vs. 12. Gal. 3, 7. Auf ähnliche Weise betrachtet sich Paulus als Vater der Korinther, 1 Kor. 4, 15., der Galater Gal. 4, 9., des Timotheus 1 Tim. 1, 2., des Titus 1, 4. *Ἡμῶν* geht also nicht blos auf die Juden, sondern auch auf die Heiden. Dieß scheint die Lesart *προπάτορα*, welche Lchm. aufgenommen hat, anzudeuten, aber freilich als Glossem. S. Fr. zu d. St. *Κατὰ σάρκα*, den Gebrauch dieser Formel möchte man einen Paulinismus nennen. Er ist sehr umfassend und bezeichnet im Allgemeinen das Unvollkommene, Nichtige, Falsche, dem *πνεῦμα* als dem Göttlichen, Wahren und Bleibenden Entgegengesetzte. Der eigentliche Sinn muß stets aus dem Zusammenhange bestimmt werden. Hier ists soviel als *ἐξ ἔργων*, wie der folgende Vers zeigt (Vgl. m. N. T. H. W. B. Art. Fleisch.).

Dr. Fr. bemerkt über diese Redensart Folgendes: **Valet *κατὰ σάρκα* ad modum carnis i. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui div. spiritus auxilio destitutus sua prudentia et suo robore fidere cogatur (i. q. *σαρκικὸν ὄντα*). Cf. בָשָׂר Gen. 6, 3. Job. 10, 4.; 2 Cor. 1, 17. *Κατὰ σάρκα βουλεύεσθαι* consilia capere more mortalium, qui pro sua levitate sibi non constant. Gal. 4, 23. Ismael natus est *κατὰ σάρκα*, more mortalium, ergo communi nascendi lege; 1 Cor. 1, 26. *Σοφοὶ κατὰ σάρκα* sapientes ritu mortalium, qui ea sapientia imbuti non sunt, quam *τὸ πνεῦμα* subministrat.**"

Daher werden auch 9, 8. *τέκνα τῆς σαρκός* und *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* einander entgegengesetzt. Fragt man, wie der Apostel den Ausdruck *κατὰ σάρκα* gebrauchen könne, so ist zu bemerken, daß derselbe sich nicht auf den *νόμος*, sondern auf die *ἔργα νόμου* bezieht; und in dieser Beziehung nicht wegen der Beschneidung, sondern ganz allgemein deshalb gebraucht ist, weil Vs. 4. *τῷ ἐργαζομένῳ*

ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα. Das ist σαρκικόν nicht πνευματικόν. Theodor. ποίην, φησὶ, πρὸ τοῦ πιστεῦσαι τῷ θεῷ τὸν Ἀβραὰμ, δικαιοσύνην αὐτοῦ δι' ἔργων γεγενημένην ἠκούσαμεν; κατὰ σάρκα γὰρ τὴν ἐν ἔργοις λέγει ἐπειδήπερ διὰ τοῦ σώματος ἐκπληροῦμεν τὰ ἔργα. Die letzte Erklärung des κατὰ σάρκα ist freilich falsch. Die Verbindung des κατὰ σάρκα mit τὸν πατέρα ἡμῶν wird, wenn sie auch sprachlich möglich wäre, unser leiblicher Vater, doch durch den Sinn nicht gerechtfertiget; indem dann im Allgemeinen verneint würde, daß Abraham etwas erlangt habe, was der Wahrheit und dem Sinne Pauli widerstreitet. Und der folgende Vers setzt unleugbar voraus, daß im vorigen Verse über die Art und Weise, wie Abraham zur Gerechtigkeit gelangte, etwas bestimmt worden ist.

Εἰ γὰρ — ἐδικαιώθη. Denn wenn Abraham wegen Werke (κατὰ σάρκα) begnadiget worden ist, nämlich von Gott, ἔχει καύχημα so hat er, dessen er sich rühmen kann (gloriandi materiam), nämlich vor Gott und Menschen, in wiefern er nämlich ἰδίαν δικαιοσύνην hat, und daher den μισθός als ein ὀφείλημα fordern darf.

Ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν, scil. Ἀβραὰμ ἔχει καύχημα. Aber er hat keinen Ruhm vor Gott. Dieß beweiset der Apostel im folgenden Verse. Daher ist wohl nach καύχημα eine größere Interpunction zu setzen. Diejenigen, welche bei ἔχει καύχημα in Gedanken πρὸς ἀνθρώπους suppliren, zerstören den Gedankengang und das dogm. System des Paulus. Denn dieser nimmt allerdings an, daß wer ἐξ ἔργων gerecht ist, bei Gott ein καύχημα hat. Phil. 2, 16. λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, εἰς καύχημα ἐμοὶ εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα. Natürlich. Denn wen Gott rechtfertiget aus den Werken, dem thut er dieß nicht κατὰ χάριν, sondern κατὰ ὀφείλημα. Ganz falsch de W.: „vor Gott gilt solches Verdienst nicht". Warum denn nicht? Wenn die ἔργα wirklich vorhanden wären, so würde auch Paulus zugestehen, daß solches Verdienst vor Gott gelte. Aber er leugnet die Werke, Kap. 1. 2., und deshalb kann er behaupten, daß niemand πρὸς τὸν θεὸν καύχημα hat. Wenn ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν der Gegensatz sein sollte von dem καύχημα vor Menschen in dem Sinne: „so hat er Ruhm, aber nicht vor Gott," so ginge der Satz daraus hervor, daß auch der vollkommen Gerechte (ὁ ἐργαζόμενος) gar keinen Ruhm vor Gott habe. Und das ist weder absolut, noch relativ (nach Paulus' Sinne) wahr. Vortrefflich ist die Auseinandersetzung Reiche's in s. C., welchem Gelehrten de W. großes Unrecht thut, daß er dessen Exposition Künstelei nennt, und mit einem ! auszeichnet. Vgl. auch Fr. z. d. St. Olsh. erklärt richtig und tadelt doch Reiche!

3. Daß Abraham weder Werke, also nicht καύχημα hatte, beweist der Apostel daraus, daß es in der Schrift (Gen. 15, 6.)

heißt; ἐπίστευσε δὲ — εἰς δικαιοσύνην. Das γὰρ dient also zur Unterstützung der Behauptung οὐκ ἔχει καύχημα πρὸς τὸν θεόν.

Τί γὰρ — τῷ θεῷ. Denn was saget die Schrift? Es glaubte Abraham Gott. וְהֶאֱמִן בַּיהוָה Der Apostel stellt ἐπίστευσε an die Spitze, um den Glauben als Gegensatz zu dem ἐργάζεσθαι desto stärker zu markiren. Auch bei den Juden galt Abraham als Glaubensmuster (1 Macc. 2, 52.), jedoch wird in dieser Stelle seine Festigkeit bei der Versuchung angeführt. Der Glaube Abrahams wird mit dem christlichen in sofern gleichgestellt, als beide Arten sich auf die Macht Gottes beziehen. Abrah. glaubte, daß Gott seine Verheißung der zahlreichen Nachkommenschaft erfüllen könne, ungeachtet bei seinem und seiner Gattin hohem Alter dieß völlig unmöglich schien (Vs. 19. 20.); die Christen aber glauben an Gottes Macht, die er bei der Auferweckung Christi bewiesen, Vs. 24. Es ist also nur der Unterschied in beiden Glaubensarten, daß die Erscheinungsform der göttlichen Macht verschieden ist. Und so ist es auch. Der wahre religiöse Glaube hat zum Gegenstande Gott, nicht etwa sein Dasein, sondern das innere Wesen, d. h. seine θειότης, deren allgemeines Symbol die allmächtige Liebe ist. Auch hierin steht Paulus auf dem höchsten Standpunkte der ächten γνῶσις. Die Religion, d. h. die Pietät (εὐσέβεια) beruht auf dem Glauben an das göttliche Wirken und Walten, namentlich an die Gnade und Liebe Gottes gegen die Frommen. Hebr. 11, 6. *Χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι· πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἐστὶ, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.*

Καὶ ἐλογίσθη — δικαιοσύνην. Und es ward ihm zugerechnet als Gerechtigkeit. Genesis 15, 6. וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה Ps. 106, 31. וַתֵּחָשֶׁב לוֹ לִצְדָקָה Die Redensart ἐλογίσθη κ. τ. λ. ist also dem Hebräischen nachgebildet, und heißt eigentlich jemandem etwas in Rechnung bringen zu etwas, als etwas. Zugerechnet wurde also dem Abraham sein Glaube als zur Gerechtigkeit, so daß er die δικαιοσύνη durch diese Zurechnung erhielt. Unter der δικαιοσύνη ist aber δικ. θεοῦ zu verstehen in dem Sinne: er glaubte Gott, und dieß wurde von Gott so betrachtet, (ihm angerechnet) daß nun (εἰς) die δικαιοσύνη sich wirksam gegen ihn bezeigen konnte, nämlich die Thätigkeit Gottes, vermöge welcher er den δικαίοις oder denen, die er als solche behandelt, weil sie die Bedingung erfüllt haben, Segen ertheilt. Bei dem Abraham bestand die Frucht dieser δικαιοσύνη θεοῦ darin, daß er ihm den Sohn (Isaak) schenkte; bei den Christen aber, daß er ihnen den Sohn (Christus) schenket, d. h. die Sünde vergiebt und das Leben (ζωὴν θεοῦ) verleihet. *Λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* ist daher völlig gleich dem δικαιοῦσθαι, und bedeutet nichts anders, als in den Stand der Gnade versetzt werden. Denn

indem der Glaube ihm angerechnet wurde als That, wurde er der *δικαιοσύνη*, der wirklichen Gerechtigkeit vor Gott, judice Deo, theilhaftig, aber freilich eben das war Gnade, daß ihm der Glaube als *δικαιοσύνη* angerechnet wurde. Daß aber der Glaube auch in dem Protestantismus als ein gutes Werk betrachtet werde, was Thol. z. 9, 11. S. 503. leugnet, gehet aus der Apologie hervor, S. 137. R. Nec illa legis impletio placeret Deo, nisi propter fidem essemus accepti. Et quia homines propter fidem sunt accepti. Denn das steht fest 2, 3. *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου κ. τ. λ.* Der Glaube nämlich ist die von Gott festgesetzte Bedingung der Gnade oder der *νόμος πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ;* wer diesem *νόμος* gemäß glaubt, ist *δίκαιος*, und erlangt die *δικαιοσύνη θεοῦ*, doch ist das nicht ein *ἔργον νόμου*.

4. *Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ.* Sehr richtig hat Luther übersetzt dem, der mit Werken umgehet. *Ἐργάζεσθαι* ist, wie Fr. bemerkt, ein paulin. Kunstausdruck, und bezeichnet den Zustand desjenigen, welcher durch gesetzmäßiges Handeln sich die Seligkeit zu verdienen bestrebt. *Ἔργα* nennt Paulus das dem Gesetz entsprechende Verhalten, welches, weil es mit einer lohnsüchtigen Gesinnung verbunden ist, und weil es dem Gesetze nie vollkommen entspricht, die volle (subj.) Gerechtigkeit nicht ist. Indem Paulus die *ἔργα* bestreitet, will er den Tugendstolz niederschlagen und die wahre Frömmigkeit aufrichten, welche hauptsächlich auf der Demuth beruht.

Ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται — κατὰ ὀφείλημα, wird der Lohn nicht zu gute geschrieben nach (aus) Gnade, sondern aus Schuldigkeit. Allerdings beruht diese Behauptung auf dem Grundsatze, jeder Arbeiter ist seines Lohnes werth, Luc. 10, 7. 1 Kor. 9, 14. 1 Tim. 5, 18. Matth. 10, 10., und wird von Paulus angewendet auf das Verhältniß der Werkgerechtigkeit zu Gott. *Λογίζεσθαι* heißt freilich nicht, darreichen, ertheilen oder zusprechen, sondern anrechnen; aber dieses Wort ist von Paulus nur deshalb hier gebraucht, um den ganzen Satz dem Ausdrucke der Schrift *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* entsprechend zu machen, und Vs. 11. *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην* bedeutet es zwar auch zugerechnet werden, hat aber doch den Sinn: ertheilt werden. Aus Rücksicht auf das gemeine Leben setzet er *μισθός*. Eigentlich hätte er *δικαιοσύνη* setzen sollen. *Χάρις* im Gegensatze von *ὀφείλημα* bezeichnet die Gnade im Gegensatze der justitia, quae suum cuique tribuit. *Ὀφείλημα*, Schuld, Schuldigkeit, bezeichnet das Rechtsverhältniß, in dem man zu leisten gezwungen werden kann, was das Recht fordert. Der ganze Satz *τῷ δὲ ἐργαζομένῳ κ. τ. λ.* ruht zwar zunächst auf dem gemeinen Leben, stützt sich aber doch auch auf das mos. Gesetz, ja auf jedes Gesetz, dessen Natur mit sich bringt, daß der Erfüllung Lohn verheißen, der Uebertretung Strafe angedroht wird. Dieses Rechtsverhältniß des Menschen zu Gott

will der Apostel im Geiste der wahren Religion zerstören. Denn das Wesen dieser ist mit der Rechtsstrenge unvereinbar.

5. Τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ heißt nicht, der nichts thut, oder nichts Gutes thut, sondern der, welcher nicht glaubt, daß ihm von Rechtswegen, um seiner Werke willen, Lohn gebühre. Unbequem ist der Ausdruck gewiß, aber durch die Kürze der paulin. Redeweise entschuldiget.

Πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, glaubt aber an den, der den Unfrommen segnet, d. h. aber den Glauben und die Ueberzeugung hat, daß Gott dem, der Werke nicht hat, vielmehr sich für einen ἀσεβής oder ἄδικος hält und sich also gar kein Verdienst zuschreibt, das Lohn fordern könne (ἀσεβῆ), Segen ertheile; der also an die Gnade Gottes glaubt und dieser vertraut.

Λογίζεται — εἰς δικαιοσύνην, der erlangt den Gnadenlohn wegen des Glaubens; der Glaube ist für ihn die That, um derentwillen Gott ihn als einen δίκαιος behandelt, und nun ihm die δικαιοσύνη, den Gerechtigkeitsstand, aber aus Gnade zu Theil werden läßt.

Hierbei scheint der Punkt Schwierigkeit zu machen, daß der Glaube an die Gnade Gottes rechtfertige, nicht aber der Glaube an Christus nöthig sei. Allein der Apostel setzt voraus, daß der Glaube ein durch Gott selbst bestimmtes Object habe. Bei Abraham war es die Verheißung des Samens; im Evangelio ist es die Verheißung durch Christum oder die Gnade Gottes in Christo. In unserer Stelle spricht Paulus nur im Allgemeinen den Satz aus, daß der Glaube gerecht mache; d. h. den Segen oder das Heil Gottes verschaffe.

6—9. Nicht blos das, was die Schrift von Abraham sagt, sondern auch David bestätiget die Gerechtigkeit durch den Glauben ohne das Verdienst durch Werke.

Καθάπερ καί, wie denn auch Gal. 3, 6. 1 Theff. 2, 11." Fr.

λέγει — ἀνθρώπου die Seligsprechung desjenigen Menschen ausdrückt, = den Menschen selig spricht. Μακαρισμός ist nicht soviel als Glückseligkeit, sondern Glücklichpreisung. Gal. 4, 15. bedeutet ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν, die Ehre, die ihr mir erzeiget = eure Lobpreisung.

7. 8. Ps. 32, 1. 2. Die Stelle ist unverändert aus den LXX. genommen.

Ἐπεκαλύφθησαν, bedeckt wurden (כְּסוּי חֲטָאָה); bedecken die Sünden ist so viel als vergeben. Dieselbe Bedeutung hat die Redensart καλύπτειν πλῆθος ἁμαρτιῶν Jak. 5, 20., d. h. machen, daß die Menge der Sünden (von Gott) vergeben werde. Vgl. Ez. 18, 21—23. Anders 1 Petr. 4, 8., wo von der Liebe die Rede ist, die gern Anderer Vergehungen übersieht. Vgl. Sprüchw. 10, 12.

Μακάριος — ἁμαρτίαν, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet, nicht ins Schuldbuch schreibt.

9. David konnte scheinen, dieß blos in Bezug auf die Juden gesagt zu haben. Dadurch würde freilich die Stelle ihre Anwendung in diesem Zusammenhange verlieren, weil Paulus zeigen will, daß die δικαιοσύνη θεοῦ nicht den Juden allein, sondern auch den Heiden zu Theil wird, wenn nämlich beide den Glauben haben. Der Beweis nun, daß David auch auf die Unbeschnittenen seine Seligsprechung ausgedehnt wissen wolle, soll (nach Fr.) auf dem Gedanken beruhen, wenn dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, so kann David nicht blos die Beschneidung meinen. Diese Verbindung ist falsch. Keineswegs ruht nach der Stellung der Worte (ordo, Fr.) auf Abraham, sondern auf ἐλογίσθη πίστις und δικαιοσύνην der Accent. Das Hauptgewicht fällt auf πίστις auch nach dem Sinne. Denn wem der Glaube angerechnet wird, der hat keine Werke (5. 6.). Indem nun gesagt wird, daß dem Abraham der Glaube angerechnet worden sei, so zeigt dieß, daß er keine Werke hatte, oder wenigstens nicht damit umging, daß er ἀσεβής war und ἁμαρτίαν hatte.

Aber daraus würde immer noch nicht folgen, daß David auch die Vorhaut in seinen μακαρισμός einschließe. Dieser Beweis wird nun daraus geführt, daß Abraham damals das eigentliche Zeichen des Judenthums noch nicht hatte (4, 1.), sondern ἀκρόβυστος war. Folglich ist die ἀκροβυστία kein Hinderniß der Gnade Gottes; im Gegentheile, die Beschneidung war bei ihm nur das Siegel der Glaubensgerechtigkeit. Folglich hat für die Glaubensgerechtigkeit die Beschneidung keine Bedeutung. Da nun David die Glaubensgerechtigkeit anpreist, so konnte er keineswegs blos die περιτομή im Sinne haben; das streitet mit dem Begriffe der Glaubensgerechtigkeit.

Nach καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν ist hinzuzudenken ναὶ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν. Und nun wird der Beweis geführt, der aus zwei Theilen besteht. Erstens, daß der Glaube dem Abraham zugerechnet wurde; zweitens, daß dieß ihm, als er noch unbeschnitten war, widerfuhr. Hieraus folgt, was zu beweisen ist, daß die Glaubensgerechtigkeit nicht an die Beschneidung gebunden ist.

10. Πῶς ist eine allgemeine Frage, die durch das folgende ἐν περιτομῇ ὄντι κ. τ. λ. näher bestimmt wird. An und für sich bedeutet πῶς keineswegs in welchem Zustande, wie Dr. Fr. bemerkt.

11. Σημεῖον περιτομῆς. Gen. appos. das Zeichen, welches in der Beschneidung bestand. Chrys. läßt περιτομῆς aus. Er sagt: Σημεῖον ἔλαβέ, φησι, καὶ σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς διὰ τῆς πίστεως τῆς ἡνίκα ἦν ἀκρόβυστος γενομένης αὐτῷ. Wozu das Zeichen dienen sollte, wird erläutert σφραγῖδα τῆς δικ. — ἀκροβυστίᾳ. Nämlich es sollte ein Siegel der in der Vorhaut durch den Glauben erlangten Gerechtigkeit sein, dieselbe gleichsam bestätigen. Τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ. Dieses τῆς bezieht sich nicht auf δικαιοσ. sondern auf πίστεως. Denn Paulus will zeigen, daß der Glaube

als das Mittel der Gerechtigkeit, sowohl in der Vorhaut, als bei der Beschneidung statt finden könne, und daß Abraham der Vater aller Glaubenden sei. Dieß würde nicht so stringent erwiesen werden können, wenn er nicht als Unbeschnittener geglaubt und dadurch die Gerechtigkeit erlangt hatte. Theodor.: *Οὐ δικαιοσύνη, φησίν, ἐστιν ἡ περιτομὴ, ἀλλὰ μαρτυρία δικαιοσύνης, καὶ σφραγὶς, καὶ σημεῖον τῆς πίστεως, ἣν πρὸ τῆς περιτομῆς ἐπεδείξατο.* Daher wiederholt er 13.: *τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ πίστεως.*

Εἰς τὸ εἶναι — δι' ἀκροβυστίας. Damit er sei der Vater Aller, die in der Vorhaut glauben. Mit großem Scharfsinne benutzt Paulus die beiden Umstände, daß Abraham erst später, nachdem er geglaubt und die Verheißung erhalten hatte, beschnitten worden war, für seinen Zweck, um den Judenstolz niederzuschlagen, und den Umfang der Glaubensgerechtigkeit darzustellen. Denn an dem Beispiele Abrahams wurde es klar, daß man auch in der Vorhaut diese Gerechtigkeit erlangen könne; aber auch, daß die Beschnittenen nur dadurch ächte Kinder des beschnittenen Abraham werden könnten, wenn sie wie der unbeschnittene Abraham glaubten. In Abraham schon wurde also der Zwiespalt aufgehoben, aber freilich nur typisch, gleichsam nur in der Idee; real in Christo.

Εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Das *εἰς* drückt den Endzweck aus, warum Abraham das Zeichen der Beschneidung empfing. Denn indem Gott dem Abraham dieselbe als Unterpfand seiner Glaubensgerechtigkeit in der Vorhaut gab, so erhielt Abraham sie in der Absicht, daß er ein Vater sei aller, die als Unbeschnittene glauben, damit auch ihnen die Gerechtigkeit zu Theil werde. Indem er aber den Abraham Vater nennt, will er anzeigen, daß zwischen ihm und den Gläubigen die engste Verbindung stattfinde; daß diese zu seiner Familie gehören und ihm (geistig) verwandt, gewissermaßen von seinem Fleisch und Gebeinen sind. Vgl. Eph. 5, 30. *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.*

Δι' ἀκροβυστίας, im Zustande der Vorhaut. Win. S. 362.

Εἰς τὸ λογισθῆναι hängt von *πιστευόντων* ab, in dem Sinne: aller, welche glauben, damit auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet werde. Ueber *λογισθῆναι* s. z. Vs. 4.

12. *Καὶ πατέρα* weist zurück auf *εἰς τὸ εἶναι αὐτόν.* Die Redensart *πατέρα περιτομῆς* ist nicht ein Begriff, Beschneidungsvater, sondern sie bedeutet Vater der Beschnittenen. Unter den Beschnittenen können zwei Arten gedacht werden, 1. solche, die nichts weiter haben, als die Beschneidung, und 2. solche, die auch den Glauben haben.

Τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον scil. *οὖσι.* Denen, die nicht blos aus der Beschneidung sind, der Beschneidung angehören, die also nichts weiter mit dem Abraham gemein haben, als die Beschneidung. Der Dativ ist kein Hebraismus, sondern die nicht

ungewöhnliche Redensart pater sum alicui. Chrys.: *τίνος οὖν ἕνεκεν αὐτὴν (σφραγῖδα) ἐδέξατο; Εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα κοινὸν καὶ τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, καὶ τῶν ἐν περιτομῇ. Ἀλλ' οὐχ' ἁπλῶς τῶν ἐν περιτομῇ, διὸ καὶ ἐπάγει, τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον. Εἰ γὰρ τῶν ἀκροβύστων οὐκ ἐπειδὴ ἀκρόβυστός ἐστι, διὰ τοῦτο ἔστι πατὴρ, καίτοιγε ἐν ἀκροβυστίᾳ δικαιωθεὶς, ἀλλ' ἐπειδὴ τὴν πίστιν αὐτοῦ ἐζήλωσαν, πολλῷ μεῖον τῶν ἐμπεριτόμων οὐκ ἔσται διὰ τὴν περιτομὴν πρόγονος, εἰ μὴ προσγένοιτο καὶ ἡ πίστις. περιτομὴν γὰρ ἔλαβεν, ἵνα ἑκατεροί φησιν, αὐτὸν ἔχωμεν πρόγονον, καὶ οἱ ἀκρόβυστοι μὴ ἀπώσωνται τοὺς ἐμπεριτόμους.*

Εἰπὼν γὰρ ὅτι σημεῖον ἔλαβε καὶ σφραγῖδα, καὶ τὴν αἰτίαν τίθησι λέγων· εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα περιτομῆς, τούτοις καὶ τὴν νοητὴν προσλαμβάνουσιν· ὡς ἐὰν ταύτην μόνον ἔχῃς, οὐδὲν σοι γενήσεται πλέον. σημεῖον γὰρ τότε τοῦτό ἐστιν, ὅταν τὸ πρᾶγμα, οὗ τοῦτό ἐστι σημεῖον, φαίνηται παρὰ σοι, τοῦτ' ἔστιν, ἡ πίστις.

Ἀλλὰ καὶ — Ἀβραάμ, sondern die auch in den Fußstapfen des in der Vorhaut bewiesenen Glaubens unseres Vaters Abraham wandeln. *Στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι* ist wie insistere vestigiis, folgen, nachwandeln. Das könnte sonderbar scheinen, daß Paulus hier den Glauben als einen in der Vorhaut bewiesenen ausdrücklich hervorhebt, weil ja dann die *περιτομή* einwenden konnte, daß sie eben als bereits *περιτμηθέντες* solchen Glauben gar nicht haben könnte. Aber dieser Zusatz scheint deshalb von Paulus gemacht worden zu sein, um jede Art des Werkstolzes, zu welchem auch der Beschneidungsdünkel gehörte, zu unterdrücken. Der Sinn und Zusammenhang der beiden Vse. 11. 12. ist also dieser: Abraham glaubte in der Vorhaut, und empfing zur Bestätigung und Versiegelung der Gerechtigkeit, die er durch den Glauben in der Vorhaut erlangt hatte, das Zeichen der Beschneidung, damit er Vater wäre aller, die nicht blos beschnitten sind, sondern die auch einherwandeln im Glauben Abrahams. Gegen diese Erklärung wendet Dr. Fr. ein, daß der Artikel vor *στοιχοῦσι* derselben entgegenstehe, und giebt folgende: damit Abraham beschnittener Leute Vater sei, den — ich sage nicht nur Beschnittenen, sondern auch den — nach Abrahams Beispiele Glaubenden." Dieser Erklärung steht entgegen, daß es nicht heißt *τοῖς οὐ μόνον ἐκ περιτομῆς*, sondern *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον*. Hierin liegt ein Unterschied.

Οἱ οὐ μόνον ἐκ περιτομῆς ἀλλὰ καὶ οἱ στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι κ. τ. λ., sind solche, die nicht blos aus der Beschneidung sind, sondern welche auch wandeln u. s. w. Nach jener Erklärung würde der Sinn sein: sie haben zwei Vorzüge von gleichem Werthe, Beschneidung und Wandel im Glauben. Aber dieß will Paulus hier nicht sagen; vielmehr eben die Beschneidung will er beseitigen. Deswegen sagt er *τοῖς οὐκ — μόνον*, d. i. solche, die nicht aus der Beschneidung blos sind, die nichts wei-

ter als die Beschneidung aufzuweisen haben, sondern die zugleich auch u. s. w.

Οὐ μόνον — ἀλλὰ καί wird aufsteigend vom Kleineren oder Bekannten zum Größeren oder Unbekannteren gebraucht, doch so, daß beide in gleicher Potenz stehen, gewissermaßen gleiche Theilgrößen sind, die ein Ganzes ausmachen. Z. B. Ap.=G. 21, 13. *ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω.* Sterben ist allerdings mehr als Fesseln tragen; aber beides zusammen erschöpft den Begriff des gewaltsamen Leidens. Wird aber *μόνον* von *οὐ* getrennt, so wird dem, was zwischen *οὐ* — *μόνον* steht, durch diese Stellung seine Selbstständigkeit dem zweiten gegenüber geraubt, es wird als etwas sich von selbst verstehendes, nicht eben sehr zu beachtendes, nur der Vollständigkeit wegen erwähntes dargestellt, und ein viel größeres Gewicht auf das, was nach *ἀλλὰ καὶ* folgt, gelegt. Man vergleiche folgende Stellen.

Joh. 11, 52. *Καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν.* Da Vs. 51. gesagt war *ὅτι ἔμελλεν ὁ Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους*, so verstand sich der erste Satz von selbst. Dieß ist so ausgedrückt: Und nicht für das Volk allein. Anderen Sinn hätte: Und nicht allein für das Volk, was hier gar nicht stehen könnte.

Joh. 12, 9. *Ἔγνω οὖν ὄχλος πολὺς ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὅτι ἐκεῖ ἐστι· καὶ ἦλθον οὐ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσιν.* Da gesagt ist, daß das Volk den Aufenthalt Jesu in Bethanien erfahren hatte, so verstand es sich von selbst, wenn es sich dahin begab, daß es um Jesu willen hinging, und das besondere ist, daß Lazarus auch beschaut werden sollte.

Joh. 17, 20. *Οὐ περὶ τούτων δὲ ἐρωτῶ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν πιστευόντων.* Daß Jesus für die Apostel bat, durfte als bekannt und sich von selbst verstehend angenommen werden. Deswegen wird *μόνον* zuletzt gestellt. Vgl. außerdem Röm. 4, 16. 23. 24. Phil. 2, 27. 1 Theſſ. 1, 5. 1 Joh. 2, 2. 5, 6. Dieser Kanon erhält auch durch unsere Stelle Bestätigung. Abraham war Glaubenshaupt und beschnitten. Er sollte also Vater für die sein, die in der Vorhaut Glauben hatten. Aber er war auch Vater der Beschneidung, nämlich derer, welche nicht die Beschneidung allein, sondern die auch Glauben hatten. Ganz ähnlich heißt es Vs. 16. *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ.* Damit die Verheißung fest stehe für seine ganze Nachkommenschaft, nicht für die aus dem Gesetze nur, sondern auch für die, die dem Glauben folgt.

Vgl. Vs. 23. Nicht ist es geschrieben um seinetwillen allein (das versteht sich von selbst) sondern auch um unsertwillen.

13 — 22. Daß der Glaube Weltgesetz, erweiset der Apostel

ferner daraus, daß dem Abraham die Verheißung nicht durch das Gesetz sondern durch den Glauben gegeben sei. Hieraus folge, daß nicht die Gesetzlichen, sondern die Gläubigen Erben sind. Abraham sei daher Vater aller Gläubigen, weil er selbst den stärksten Beweis des Glaubens gab, und durch denselben die Gnade empfing.

13. *Οὐ γὰρ — κόσμον.* Denn nicht [geschah] durch das Gesetz die Verheißung dem Abraham oder seinem Samen, daß er Weltbesitzer sein solle. Der Apostel beweiset nun die Wahrheit seiner Behauptung, daß, um ein ächtes Kind Abrahams zu sein, die Beschneidung nicht hinreichend sei, vielmehr der Glaube vorhanden sein müsse, den Abraham in der Vorhaut gehabt. Daher das *γάρ* im Anfange. — *Διὰ νόμου* (scil. *ἐγένετο,*) *ἡ ἐπαγγελία.* Der Apostel hat die Absicht, das Judenthum, welches wesentlich in der gesetzlichen Form der Gerechtigkeit, vorzüglich in der Ceremonialwerkheiligkeit bestand, niederzuschlagen, und das Panier des Kreuzes auf den Trümmern des Judenthums aufzurichten, damit auch die Heiden das Heil erlangen und Christus siege über seine Feinde und Widersacher. Für diesen Endzweck benutzt er den Umstand, daß Abraham die Verheißung vor dem Gesetze empfangen hatte, und man daher nicht sagen konnte, durch seine Werkgerechtigkeit habe er Gottes Gnade erlangt. *Διὰ νόμου* heißt freilich, durch das Gesetz; aber ebenfalls hat es den Sinn, durch Gesetzeswerke. So auch Tholuck: „*δ. ν.* heißt allerdings dem Worte nach: durch Vermittlung des Gesetzes; dem Sinne nach kommt es aber doch, wie Grot. sagt, hinaus auf sub conditione observandi legem." Reiche: „kraft des Besitzes des Gesetzes und der nur den Besitzern möglichen Beobachtung seiner Vorschriften." Der Apostel gebrauchet den allgemeinen Ausdruck, weil er die Absicht hat, *τοὺς ἐκ νόμου*, d. i. die Juden, zu überführen, daß sie sich als Gesetzesstolze vergeblich rühmten, Kinder Abrahams zu sein. Vgl. Matth. 3, 9. *Καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.* Das jüdische Wesen war ein durch und durch verdorbenes. Die Gesetzeswerke beschränkten sie auf das Ceremonialgesetz, namentlich auf die Beschneidung; um das Sittengesetz kümmerten sie sich nicht; dennoch bezogen sie alle Verheißungen, die Abraham von Gott für sich und seine Nachkommen erhalten hatte, auf sich, und forderten demnach das Heil und die messianische Seligkeit als einen ihnen gebührenden Lohn. *Ἡ ἐπαγγελία* [scil. *ἐγένετο,*] *τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.* Die Verheißung, welche dem Abraham und seinem Samen gegeben wurde, ist die Gen. 12, 7. 13, 15. 15, 7. 17, 8. erwähnte, die sich auf den Besitz des gelobten Landes beziehet. Eine andere ist die, daß in Abraham alle Völker der Erde gesegnet werden sollen, Gen. 12, 3. 18, 18. — *Ἢ τῷ.* Fr. bemerkt, daß in negativen Sätzen *ἤ*, in affirmativen

καὶ folge. *Σπέρματι αὐτοῦ* bezeichnet in der Verheißung, die sich auf den Besitz des gelobten Landes beziehet, die leiblichen Nachkommen, also die Juden. Der Apostel aber verstehet Vs. 16. auch den geistlichen Samen. *Τὸ κληρ. — κόσμου.* Der Art. *τὸ* beim Inf. ist zu erklären, was anbetrifft das, oder daß; hier ist es für *ὥστε κληρ. κ. τ. λ.* gesetzt, daß er (Abraham als das Hauptsubject) Welterbe oder Besitzer sein solle. Mit diesen Worten wird die Verheißung näher bestimmt. Aber allerdings haben diese Worte Dunkelheit, vorzüglich in Beziehung auf die Stellen des A. B., in welchen die wirklich geschehene Verheißung ausgesprochen ist. Zunächst ist jede Vergleichung mit Gal. 3, 16 ff. gänzlich abzuweisen, weil der Apostel hier theils aus anderen Stellen, nämlich aus Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18. und für einen anderen Zweck argumentirt. Dort nämlich will er zwar auch das Gesetz niederreißen, und den Glauben aufrichten, aber mit dem besonderen Zwecke, die Vermittlung des Heiles durch Christum hervorzuheben, und zu zeigen, daß Christus der Weltversöhner, und der Glaube an ihn für Juden und Heiden der einzige Heilsweg sei. Dieses beweiset er so, daß er die Worte *καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς* (LXX.) wegen des Sing. *σπέρματι* unmittelbar auf Christum beziehet. Ungeachtet nun auch Gal. 3, 18. das Wort *κληρονομία = εὐλογία* vorkommt: doch ist von dieser Argumentation in unserer Stelle keine Spur und kann keine sein, weil sie einen anderen Zweck hat. Und so kann die Vergleichung mit Gal. 3. nur dazu dienen, über diese Art der rabb. Beweisführung zu belehren, und ihren zweideutigen Werth in das Licht zu setzen. In unsrer Stelle will der Apostel beweisen, daß Abraham für sich und seinen Samen die Verheißung nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben empfangen habe. Hier paßt also keine Stelle, die *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ* oder *ἐν τῷ σπέρματί σου πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς* (Gen. 12, 3.) sondern nur solche, die dem Abraham und seinem Samen die *κληρονομίαν τῆς γῆς* zusichern. Denn daraus folgert der Apostel, daß man dies Erbe nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben empfange, und daß folglich nicht die Beschnittenen, sondern die Gläubigen ächte Nachkommen Abrahams sind, da dieser der Glaubensgerechtigkeit die Verheißung zu danken habe. Bei dieser gänzlichen Verschiedenheit des Sinnes und Zweckes beider Stellen, ist es unbegreiflich, wie Thol. sagen kann: „Es hätte bei diesem Ausspruche sowohl, als nachher bei Vs. 16. 17. stete Rücksicht auf die Argumentation in Gal. 3. Rücksicht genommen werden sollen." Aber in Beziehung auf die Verheißung d. A. kann es nur Confusion erzeugen, wenn man wähnt, daß beide Stellen gleiches Inhaltes sind und gleichen Zweck haben. Was nun den eigentlichen Sinn der Worte *τὸ κληρ. α. ε. κ.* anbetrifft, so ist er freilich ein anderer, als den die Worte der Originalverheißung enthalten. Denn diese lauten, Gen. 15, 7.: *ὥστε*

δοῦναί σοι τὴν γῆν ταύτην κληρονομῆσαι. 13, 15. *Ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν, ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματί σου ἕως αἰῶνος.* Also dem Abraham und seinem Samen wird das Land, das Abraham siehet, versprochen zum Besitze, *κληρονομῆσαι.* Eine so beschränkte Verheißung nützte dem Apostel für seinen Zweck nichts. Abraham sollte als Gläubiger, auch als Vater der Gläubigen, sowohl der Juden als der Heiden dargestellt werden. Deswegen mußte die Verheißung nicht auf den Besitz des jüdischen Landes, sondern der Welt sich beziehen, damit der Glaube Abrahams als Weltgesetz erscheine. Der Apostel trägt kein Bedenken *γῆς* in *κόσμου* zu verwandeln, wie er auch Gal. 3, 16. *σπέρματι* auf eine Person, nämlich auf Christum, nicht auf die ganze Nachkommenschaft beziehet. Das ist die Freiheit der rabbinischen Dialektik, die freilich nur für rabbinisch gebildete Leser Beweiskraft hat; für uns keinesweges, weil sie nicht in der Wahrheit beruhet. Die Worte also *τὸ κληρ. — κόσμου* besagen, Abraham solle der Weltherr sein. Der Apostel nimmt aber diese Verheißung im geistlichen Sinne, nämlich überhaupt von dem Erbe Gottes, oder dem Heile (*σωτηρία*). Von Christo und seinem Reiche ist noch nicht die Rede; denn Abraham glaubte an Gott, nicht an Christum; er glaubte an die Macht Gottes, nicht an die Gnade, Vs. 19—21.; daher der Apostel Vs. 24. selbst den Christenglauben auf die bei der Auferweckung Christi wirksame Allmacht Gottes bezieht, um den christlichen Glauben dem Glauben Abrahams parallel zu machen.

Ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως, scil. *ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο.* Zuerst ist zu bemerken, daß *πίστεως* gen. subj. oder causae ist; und folglich *δικ. π.* den Gnadenstand bedeutet, den der Glaube verschafft. Sodann, die Verheißung war der Gegenstand, nicht der Wirkung des Glaubens, wie es der Apostel vorstellt. Eben daß Abraham der Verheißung Vertrauen schenkte, war sein Glaube, der ihm zur *δικ.* angerechnet wurde. Folglich kehrt hier der Apostel das Verhältniß um, wenn er die Verheißung aus der Glaubensgerechtigkeit ableitet, und so diese als ein *ἔργον* darstellt, welches zum Lohne die *ἐπαγγελία* erhielt. Allein so ängstlich verfährt der Apostel nicht. Es war ihm nur darum zu thun, dem Abraham die *δικαιοσύνην πίστεως* beizulegen, und mit derselben eine Verheißung, als Gegensatz des *νόμος* und der *περιτομή* zu verbinden. In diese Freiheit und Willkür der Argumentation können wir uns freilich nicht finden. Zum Glück gehört dieselbe ausschließlich der jüdischen Theologie an, die deshalb noch nicht christlich ist, weil sie der Apostel zum Besten des Christenthums anwendet. Es gehört das dazu, daß er Allen alles war, um Alle zu retten.

14. *Εἰ γὰρ — κληρονόμοι.* Denn wenn die aus dem Gesetze [Gesetzeskinder] Erben sind. *Οἱ ἐκ νόμου* ist ein absichtlich unbestimmt gesetzter Ausdruck, um die zu bezeichnen, die sowohl im Besitze des Gesetzes sind, als auch auf das Gesetz sich

steifen, und durch Gesetzeswerke, namentlich die Beschneidung, der Erfüllung der Verheißung theilhaftig zu werden hoffen. Zugleich deutet die Form *ἐκ τοῦ νόμου* auf die Abstammung von Abraham hin. *Οἱ ἐκ νόμου* sind daher keinesweges blos Mosis discipuli (Fr.), sondern es sind weit mehr diejenigen, welche mit Gesetzeswerken umgehen (*ἐργαζόμενοι*) und durch Beschneidung und Abstammung feierlich eingesetzte und bestätigte *κληρονόμοι* zu sein wähnen. Denn so argumentirt Paulus: „Abraham ist Vater der Beschneidung, d. h. nicht derer, die blos beschnitten sind, sondern die ihm im Glauben nachfolgen, Vs. 12. Denn nicht durch das Gesetz, d. h. wegen seiner Gesetzeswerke ist ihm und seinem Samen das Heil verheißen worden, sondern durch die Glaubensgerechtigkeit, d. h. also deswegen, weil ihm der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, oder *κατὰ χάριν*, Vs. 16. Denn wenn diejenigen, welche aus dem Gesetze sind [mit Werken umgehen], Erben sind; so ists mit dem Glauben und der Verheißung nichts." Folglich kann man *οἱ ἐκ νόμου* nicht durch disciputi Mosis erklären. Chrys.: *Ἵνα γὰρ μή τις λέγῃ, ὅτι καὶ πίστιν δυνατὸν ἔχειν καὶ νόμον τηρῆσαι, δείκνυσιν, ὅτι ἀμήχανον. Ὁ γὰρ ἐχόμενος τοῦ νόμου ὡς σώζοντος, ἀτιμάζει τῆς πίστεως τὴν δύναμιν. Διό φησι κεκένωται ἡ πίστις· τουτέστιν, οὐ χρεία τῆς κατὰ χάριν σωτηρίας.* Daß unter dem *νόμος* das mosaische Gesetz zu verstehen sei, ist klar. Auch dieses gehört zur jüdischen Theologie des Apostels, daß er das mosaische Gesetz *κατ᾽ ἐξοχὴν νόμος* nennet, und wegen des Verhältnisses zum Vernunftgesetze unbekümmert ist. Für uns ist das freilich eine große Schwierigkeit, die Aussagen des Apostels auf beide Gesetzgebungen anzuwenden, vorzüglich da das Naturgesetz keine Ceremonialvorschriften enthält. — *Κληρονόμοι* bezieht sich auf den Besitz zunächst des jüdischen Landes, sodann überhaupt des Heiles oder der Seligkeit. Vgl. Matth. 5, 5. *Κληρονομήσουσι τὴν γῆν.* Ap.-G. 20, 32. *Δοῦναι ὑμῖν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν.* 1 Petr. 1, 4. *Εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον, τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ἡμᾶς.* Parallel unsrer Stelle auch dem Wortlaute nach ist, Gal. 3, 18. *Εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία* [= *ἡ σωτηρία*] *οὐκ ἔτι ἐξ ἐπαγγελίας*; der Sache nach, Vs. 21. *Εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι, ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη.* — *Κεκένωται ἡ πίστις*, ist der Glaube ausgeleert (wirkungslos). Unter *πίστις* ist nicht der Glaube Abrahams allein, sondern überhaupt der seligmachende Glaube zu verstehen. Aber eben weil hier *πίστις* und *νόμος* einander direct entgegengestellt sind, muß *νόμος* so viel sein als *ἔργα νόμου*. Denn nicht das Gesetz an und für sich ist dem Glauben entgegen, sondern die auf das Gesetz sich stützende Denk- und Handlungsweise. *Πίστις* ist daher nicht im objectiven, sondern im subjectiven Sinne zu nehmen, und bedeutet das Vertrauen zu Gott. *Κεκένωται*, ist *κενή*, also leer, folglich unwirksam gemacht. Denn wenn das

Gesetz, das ἔργον νόμου gilt, und das Heil verschafft: so hat der Glaube keine Bedeutung, keinen Einfluß auf die κληρονομία mehr. — Καὶ κατ. ἡ ἐπαγγελία, abgethan ist die Verheißung. Denn da nach des Apostels Ansicht dem Glauben die Verheißung gegeben war: so mußte freilich die Verheißung selbst verschwinden, wenn man nicht durch Glauben, sondern durch Gesetzeswerke die Gnade Gottes oder das Heil zu erlangen strebte. Denn Gesetz (Gesetzeswerk) und Verheißung heben sich auf; wo jenes ist, kann diese nicht sein.

15. Diesen Beweis führt nun der Apostel.

Ὁ γὰρ — κατεργ. Denn das Gesetz wirkt Zorn (Fluch). Ὀργή ist also hier der Gegensatz von ἐπαγγελία. Unter dieser wird Segen, Gnade, Heil verstanden; allem diesem ist freilich ὀργή entgegengesetzt, weil das Wort Zorn, Fluch, Strafe, Unseligkeit anzeigt. Daß νόμος das mosaische Gesetz bedeute, ist klar. Nur kann der Ausdruck κατεργάζεσθαι auffallen, da doch das Gesetz an und für sich nach der eigenen Erklärung des Apostels 7, 12. heilig, gerecht und gut ist. Allerdings auch will der Apostel nicht behaupten, daß das Gesetz unmittelbar Fluch wirke, denn dann wäre es etwas Böses, sondern nur mittelbar. Daher setzt er hinzu: οὗ γὰρ — παράβασις, denn wo kein Gesetz ist, ist auch keine Uebertretung. Die ὀργή spricht nämlich das Gesetz über jede Uebertretung aus. Nun kann aber der Mensch wegen des Fleisches das Gesetz nicht halten, 7, 21 — 23. 8, 3. Folglich zieht er sich durch die παράβασις die in dem Gesetze angedrohte ὀργή oder κατάρα, Gal. 3, 13., zu. Und mithin wirket das Gesetz unter Vermittlung des Fleisches nicht ἐπαγγελίαν = ζωήν, sondern ὀργήν = θάνατον. Diese Beweisführung ist freilich einseitig, und beruhet zum Theil auf der gewiß unrichtigen Ansicht, daß das Gesetz gegeben sei ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Kein Gesetz in der Welt hat den Zweck, die Uebertretungen zu bewirken, sondern sie zu zügeln. Diesen hatte auch das mosaische Gesetz, wie das natürliche Sittengesetz. Der Satz οὗ γὰρ — παράβασις ist nur dann wahr, wenn die παράβασις durchaus in formellem Sinne genommen wird. Materiell aber ist die παράβ., das obj. Böse; und dieses geschiehet auch, wenn kein Gesetz da ist; ja unstreitig viel mehr, weil das Gesetz, als die μόρφωσις τῆς ἀληθείας, Erkenntniß des Guten mittheilt. Denn auch der paulin. Satz (3, 20.), διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας ist einseitig, weil er nur auf das empirische Handeln, nicht auf das ideelle Wissen Rücksicht nimmt. Man kann es nicht in Abrede stellen, daß der dogmatische Theil des Römerbriefes hauptsächlich auf die rabbinische Dialektik basirt ist, welche gewiß wenig geeignet ist, die Wahrheit, die für alle Zeiten gilt, an das Licht zu ziehen. Aber Paulus schreibt für Juden; seiner Dialektik liegen wahre Sätze zum Grunde; aber man muß die rabbinische Schale zerbrechen, um den christlichen Kern zu finden. Thun wir

dieses in dem vorliegenden Falle, so wird sich die Wahrheit herausstellen: daß das gesetzliche Handeln nicht die wahre Tugend ist; daß diese als innere Vollkommenheit auf der Liebe beruhet, die durch den Glauben an die Gnade Gottes in Christo entzündet wird, und sich aus dieser Gnade auch bei dem Gefühle der Unvollkommenheit Trost schöpft, welches Gefühl durch das Hineinblicken in den Spiegel der Wahrheit, oder das Gesetz erregt wird. Wahr ist also der Satz: ἐκ (διὰ) πίστεως δικαιοῦται ἄνθρωπος; wahr ist, daß auch die Heiden am Heile Theil haben; aber die rabbinische Beweisführung mag für Juden überzeugend sein; für uns ist sie es nicht; es ist eine **disputatio ex concessis** oder κατ' ἄνθρωπον.

16. Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως. Daß der Satz unvollendet sei und Subj. und Präd. supplirt werden müsse, ist klar. Unleugbar ist ἡ ἐπαγγελία zu ergänzen. Der Hauptgrund für diese Ergänzung liegt in dem Folgenden: εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι. Denn eben deswegen, sagt Paulus, wird die ἐπαγγελία dem Glauben geschenkt, damit sie ein Gnadengeschenk sei, und für die ganze Nachkommenschaft Abrahams gelte. Denn, das ist hinzuzudenken, wäre sie ἐκ νόμου, so wäre sie theils unsicher, wiefern der νόμος ὀργὴν κατεργάζεται, theils bezöge sie sich nicht auf die Heiden, die den νόμος nicht haben. Der Apostel gehet also auf Vs. 13. zurück. Διὰ τοῦτο ist reassumirend, wie oft, z. B. 1, 26. vgl. 24., 5, 12. vgl. 6., 2 Kor. 4, 1. vgl. 3, 4. 5., Kol. 1, 9. vgl. 4., 1 Theff. 2, 13. vgl. 1, 2., 3, 5. vgl. Vs. 1., 2 Tim. 2, 11. vgl. 1, 12. Warum diese Ergänzung falsch sein soll (de W.), ist nicht abzusehen. Man könnte allerdings auch ἡ κληρονομία oder bestimmter κληρονόμοι εἰσι ergänzen, weil κληρ. von ἐπαγγ. nur im Ausdrucke verschieden ist. Aber theils weiset ἐκ πίστεως zu bestimmt auf Vers 13., ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως, zurück; theils nöthiget das folgende ἐπαγγ. zu der Suppletion dieses Wortes; theils kommt die Redensart ἐκ πίστεως κληρονόμοι εἰσι nicht vor, so wenig als κληρονομία in dieser ganzen Stelle. Folglich ist es jedenfalls gerathener, die vorgeschlagene Ergänzung anzunehmen. —

Ἵνα κατὰ χάριν scil. ἡ ἐπαγγελία ᾖ. Damit sie nach der Gnade sei, d. h. durch Gnade zu Theil werde. Κατὰ χάριν wird dem ἐξ ἔργων, d. h. dem Menschenverdienste (ὀφείλημα, καύχημα), entgegengesetzt, und ist = οὐκ ἐξ ἔργων. Eph. 2, 8. 9. Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσεται. Röm. 3, 24. Δικαιούμενοι δωρεὰν, τῇ αὐτοῦ χάριτι. Der folgende Satz εἰς τὸ — τῷ σπέρματι, damit die Verheißung fest (sicher) sei allem Samen, ist dem ἵνα κατὰ χάριν subordinirt. Nämlich eben deshalb ist die Verheißung dem Glauben aus Gnaden geschenkt worden, damit sie fest bleibe für den ganzen Samen. Denn

wäre sie ἐκ νόμου = ἐξ ἔργων νόμου, dann würde sie wandelbar sein, weil die ἔργα νόμου nicht vorhanden sind, und weil überhaupt der νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. Die Gnade dagegen ist unveränderlich und folglich auch die ἐπαγγελία. — Παντὶ τῷ. Der Accent ruhet auf παντί, weil der Apostel zeigen will, daß auch die Heiden in die Verheißung eingeschlossen sind. — Οὐ τῷ — ἡμῶν, nicht dem aus dem Gesetze allein, sondern auch dem aus dem Glauben Abrahams, der unser Aller Vater ist. Allerdings werden in gewisser Beziehung zwei Klassen von Nachkommen Abrahams, denen die Verheißung gilt, von dem Apostel angenommen; nämlich solche, die das Gesetz haben, und solche, die das Gesetz nicht haben, wohl aber den Glauben Abrahams. Indem μόνον von οὐ getrennt und an das Ende gestellt ist, zeigt es an, daß die, welche das Gesetz haben, nicht ausschließlich zum σπέρμα gehören, sondern auch die Gläubigen. Die Juden nämlich, wenn sie nichts weiter sind, als οἱ ἐκ νόμου, können sich der Verheißung nicht getrösten, sondern nur dann, wenn sie ἐκ πίστεως Ἀβρ. sind. Da man nun durch die πίστις σπέρμα Ἀβρ., und der ἐπαγγ. theilhaftig wird, so gehören auch die Heiden zu den Nachkommen Abrahams (ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν, Juden und Heiden) und die ἐπαγγ. beziehet sich auch auf sie. Gal. 3, 13. 14. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. — Ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Vergleicht man den Merismus dieses Verses mit dem nur scheinbaren Vs. 12., so bemerkt man den Unterschied, daß dort οὐ dem τοῖς nachgestellt, hier aber dem τῷ vorgestellt ist. Dort werden Juden von Juden, hier aber Juden von Heiden unterschieden. Dort ist οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον der logischen Form nach nur ein Zwischensatz, und es findet eine grammat. Anomalie statt, indem τοῖς vor στοιχοῦσι wiederholt ist, weil bei τοῖς ἐκ περιτομῆς das verb. subst. οὖσι fehlt. — Der Gen. Ἀβραάμ wird von dem zu ergänzenden σπέρματι regiert, in dem Sinne: ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως σπέρματι Ἀβραάμ. Denn nur auf diese Weise kann das vorhergehende παντὶ τῷ σπέρματι, und das folgende ὅς ἐστι πατὴρ π. ἡ. passend erscheinen. Ohne diese Ergänzung fehlt dem παντὶ τ. σπ. ein Theil, und dem folgenden ὅς ἐστι π. π. ἡ. der Grund.

Καθὼς — σε. Wie die Schrift sagt: zum Vater vieler Völker habe ich bestimmt. Der Schluß des vorigen Verses, ὅς ἐστι π. π. ἡ. wird erläutert durch Hinweisung auf das Orakel, Gen. 17, 5. Es ist daher keine Parenthese, und mit Recht hat Theile die Klammern, welche noch de W. vertheidiget, hinweggenommen. Die Formel καθὼς γέγρ. scheint freilich kein strenger Beweis, sondern nur eine Anführung zu sein, daß bereits im A. B. diese Vaterschaft des Abraham angedeutet werde. Jedenfalls ist in der angeführten Stelle von einer leiblichen Nachkommenschaft die Rede, während Paulus von der geistigen spricht. Indessen nach der

typischen Auslegungsmethode könnte Paulus doch in diesen Worten mehr als bloße Andeutung gefunden haben, nur daß wir dieses Mehr darin nicht anzuerkennen vermögen, sondern höchstens dem Scharfsinne des Apostels Gerechtigkeit widerfahren lassen können. Daß zwar nach dem literalen Sinne die St. leibliche Vaterschaft, aber nach dem mystischen die geistliche anzeige, ist Nothbehelf, um die rabb. Auslegung, die Paulus auch hier anwendet, zu vertheidigen. Sie ist aber unbedingt preiszugeben, weil sie alles ungewiß macht und mehr ein lusus ingenii judaei ist.

Κατέναντι — θεοῦ, vor Gott, dem er glaubte. Dieser Satz kann entweder durch die Attraction erklärt und so aufgelöst werden, *κατέναντι τοῦ θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε*, oder man erklärt ihn so: *κατέναντι τοῦ θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε*. Letzteres ist unstreitig weniger angemessen, weil wohl nicht gesagt werden kann *κατέναντι τινός πιστεύειν*. *Κατέναντι θεοῦ* entspricht dem לִפְנֵי יְהוָֹה oder *ἐνώπιον*. Da nun der ganze Satz mit *ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν* zu verbinden ist: so entstehet der Sinn, daß Abraham unser aller Vater ist vor Gott. Dieses heißet wohl so viel als durch den Willen Gottes, 2 Sam. 7, 16. LXX.: *καὶ βασιλεία αὐτοῦ ἕως αἰῶνος ἐνώπιόν μου*. Allerdings bedeutet *ἐνώπιον* gewöhnlich das Urtheil oder Wissen und ist = *παρά* c. D. Aber hier, wo von der Begnadigung Abrahams die Rede ist, wird nicht die Allwissenheit, sondern der gnadenreiche Wille Gottes berücksichtiget. Der Sinn also ist: Abraham ist unser aller Vater vor Gott, d. h. durch den Willen Gottes. (Es heißt ja auch: *πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*.) Die Lesart *ἐπίστευσας*, der Luther folgt nach 7. 9. Syr. H. all. scheinet eine Correctur zu sein, um den Satz näher an *τέθεικά σε* anzuschließen. Aber mit *σέ* schließet die Anführung aus dem A. T. und was nun folgt sind Worte des Apostels, nicht Gottes. — *ᾧ ἐπίστευσε* ist der Formel angemessen Vs. 3. *Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ*, und auch dieses spricht für die oben angegebene Auflösung nach der Attraction, die freilich öfterer im Accusativ als in anderen Cas. vorkommt, aber deshalb doch nicht beispiellos ist. —

Τοῦ ζωοποιοῦντος — ὡς ὄντα. Der die Todten lebendig macht, und das Nichtseiende als Seiendes ruft (hervorruft). Der Glaube hat zum wesentlichen Merkmale das Vertrauen; und ob nun wohl dieses eben sowohl auf den Willen als auf die Macht des Glaubensobj. (wenn es eine Person ist) sich beziehet: so ist doch die Macht die conditio sine qua non, also der Hauptgegenstand. Der Glaube an Gott hat daher als wesentliches Stück das Vertrauen zu Gottes Allmacht. Diese wird hier in allgemeinen, aber graphischen Zügen dargestellt, indem Gott als Todtenerwecker und Schöpfer des Seins aus dem Nichtsein bezeichnet wird. Diese zwei Beziehungen, daß Gott Leben wieder erweckt, was er-

loschen ist, und Leben schafft, was noch nicht da ist, sind freilich im tiefsten Grunde eins; aber hier sind sie aus einer zwiefachen Absicht unterschieden. In der Bezeichnung als Todtenerwecker ist Rücksicht genommen theils darauf, daß Abraham Gott vertraute, ungeachtet sein σῶμα νενεκρωμένον war, Vs. 19., theils auf den Glauben der Christen an die Auferstehung oder Auferweckung Christi, Vs. 24. Die Schöpfermacht beziehet sich aber unstreitig auf die Handlung Gottes, daß er dem Abraham in Isaak eine zahlreiche Nachkommenschaft schenkte, und also das Nichtseiende zum Sein hervorrief, Vs. 18. Jedenfalls bezog sich der Glaube Abrahams auf die Macht Gottes, durch welche er seine Verheißung auch unter den unwahrscheinlichsten Umständen zu erfüllen vermag. So zeigt sich der feste Glaube, der allein Werth hat. — *Ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς.* Oefters wird die Todtenerweckung als Thatbeweis von der Allmacht Gottes aufgeführt. Joh. 5, 21. *Ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ.* Vorzüglich die Auferweckung Christi, Ap.-G. 2, 24. 5, 30. 13, 30. 10, 40. Röm. 6, 4. 10, 9. 1 Kor. 6, 14. 2 Kor. 4, 14.

Τοῦ καλοῦντος — ὄντα. Καλεῖν heißt rufen, wird aber von dem Schöpferrufe Gottes gebraucht, Weish. 11, 25. *Πῶς δὲ ἔμεινεν ἄν τι εἰ μὴ σὺ ἠθέλησας; ἢ τὸ μὴ κληθὲν ὑπὸ σοῦ διετηρήθη;* Indessen liegt in *καλεῖν* doch nicht eigentlich der schaffende Ruf, sondern diese Nebenbedeutung erhält es erst dadurch, daß der Ruf des Allmächtigen schaffend ist. Ps. 33, 9. Wenn er nun dem Nichtseienden ruft, oder das Nichtseiende ruft: so versteht es sich, daß er demselben oder dasselbe als Seiendes ruft. Das ist eigentlich nicht so zu erklären, daß es sei, *εἰς τὸ εἶναι*, noch weniger *ὡς ἐσόμενα*, auch nicht als Acc. der Wirkung, sondern es ist eben nur so zu verstehen, wie die Worte lauten: als Seiendes. Er ruft das Nichtseiende als ein Seiendes, bedeutet aber freilich, daß das Nichtseiende durch den Ruf Gottes zum Seienden wird. Deswegen ist auch die Erklärung abzuweisen, der über das Nichtseiende gebietet, wie über Seiendes, denn *καλεῖν* heißt nicht gebieten. Parallelen sind: 2 Kön. 8, 1. *κέκληκε κύριος λιμὸν ἐπὶ τὴν γῆν.* Jes. 41, 4. *ἐκάλεσεν αὐτὴν ὁ καλῶν αὐτὴν ἀπὸ γενεῶν ἀρχῆς.* 48, 13. *καλέσω αὐτοὺς καὶ στήσονται ἅμα.* Aber eben diese Stellen beweisen, daß *καλεῖν* in der einfachen Bedeutung rufen zu nehmen, und *ὡς ὄντα* durch als Seiendes im Gegensatze von *τὰ μὴ ὄντα* zu erklären ist.

Ὃς παρ' ἐλπ. — ἐθνῶν. Der wider Hoffnung in Hoffnung daran glaubte, daß er der Vater vieler Völker sein werde. *Παρ' ἐλπ. ἐπ' ἐλπίδι* ist ein Wortspiel oder Oxymoron. Da wo nichts zu hoffen schien, hoffte Abraham und ward durch diese Hoffnung bewogen (*ἐπ' ἐλπίδι* Win. 374.) daran zu glauben u. s. w. *Ἐπ' ἐλπίδι* zeigt den Grund des Glaubens an; *ἐπί* bezeichnet die Basis des Glaubens, welche eben die Hoffnung war.

Das *εἰς τὸ γενέσθαι κ. τ. ἑ.* ist das Object seines Glaubens, er glaubte daran (*εἰς τὸ*), daß er vieler Völker Vater sein werde. Allerdings befremdet diese Constr.; aber ungrammat. ist sie nicht, da *πιστεύειν εἰς* gesagt, und durch das *εἰς* der Gegenstand des Glaubens ausgedrückt wird. Andere Erklärungen, man mag *εἰς ἐκβατικῶς* nehmen oder *τελικῶς*, reimen sich nicht. Falsch: so daß er geworden ist; eben so: so daß er, (wenn er glaubte) werden würde. Unmöglich ist die finale Fassung: damit er würde. Bei allen diesen Erklärungen fehlt das Object des Glaubens, das vermißt wird, weil hier *ἐπίστευσε* keine absolute Bedeutung hat. Uebrigens wird die gegebene Erklärung sowohl durch das zunächst folgende: *κατὰ τὸ εἰρημένον οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*, wie durch Vs. 19. 20. unterstützt; denn beides enthält eine nähere Bestimmung des Glaubensobjectes.

Κατὰ τὸ — σου. Gen. 15, 5. *Οὕτως* gehet auf die Menge der Sterne, auf welche Gott den Abraham hinwies, um die Menge seiner Nachkommenschaft zu bezeichnen.

19. *Καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*, und nicht schwach im Glauben; *μὴ*, in wiefern er nicht für schwach am Glauben gehalten wird. Win. 449.

Οὐ κατενόησε, betrachtete er nicht; sah er nicht an; *κατανοεῖν* mit gespannter Aufmerksamkeit betrachten, (Vgl. Jak. 1, 23. 24. *οὗτος ἔοικε ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· κατενόησε γὰρ ἑαυτὸν, καὶ ἀπελήλυθε, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν.* Hebr. 3, 1. Luk. 12, 24.) oculos mentemque defigere in aliqua re. Haec est Paul. sententia: Abrahamum pro fidei suae firmitate, in suo et Sarae decrepito corpore mentem non defixisse h. e. expendisse eum quidem suam et uxoris senectutem, quae divino promisso obstare videretur, sed dubitationem sic obortam ex animo ejecisse, quum Deum omnia posse cogitaret (Fr.).

Τὸ ἑαυτοῦ ἤδη νενεκρωμένον, daß sein Leib schon erstorben war. Das in einigen Codd. fehlende *ἤδη*, welches auch Fr. verurtheilt, kann zwar entbehrt werden; aber eher läßt sich die Weglassung als die Einschiebung denken. Denn nach dem, was folgt, muß es sehr sonderbar erscheinen, daß ein hundertjähriger als schon erstorben gedacht werden soll. — *Τὸ σῶμα νενεκρ.* In dem Organismus (*σῶμα*) liegt die Zeugungskraft, und der Verfall jenes ziehet den Wegfall dieser nach sich. Nach Gen. 17, 17. zog Abraham allerdings seinen erstorbenen Leib in Erwägung, und lachte daher über die Verheißung. Paulus aber hat nur 15, 5. im Auge und argumentirt aus dieser Stelle. Denn sonst könnte freilich auch 25, 1. 2. als Gegenbeweis angeführt werden, nach welcher Stelle Abraham noch nach dem Tode der Sarah ein anderes Weib, Ketura, nimmt und mit ihr Söhne und Töchter zeugt. Man möchte

sagen, das gehöre in die Profangeschichte Abrahams, von welcher die heilige Geschichte dieses Glaubensvaters keine Notiz nimmt.

Ἑκονταετής που ὑπάρχων, fast hundert Jahre alt. *Που* fast; denn Abraham war 99 Jahre. Gen. 17, 1. 24. — *Καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας.* Und das Abgestorbensein des Mutterleibes der Sarah. *Νέκρωσις*, eigentlich die Tödtung, dann (pass.) das Getödtet werden, (*νεκροῦσθαι*) endlich das Gestorben sein, wird hier von dem Ersterben, d. h. der Zeugungskraft beraubt sein, gebraucht. Sarah war 90 Jahr. Gen. 17, 17.

20. *Εἰς δὲ — ἀπιστίᾳ.* In Bezug auf die Verheißung Gottes zweifelt er nicht aus Unglauben. Man kann allerdings zweifelhaft sein, wie *εἰς* construirt und gedeutet werden soll. Entweder nimmt man es für ratione habita, rücksichtlich, bezüglich, oder man verbindet es unmittelbar mit *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*, so daß es das Object des unglaubigen Zweifels anzeigt, in dem Sinne: Er zweifelte, aber nicht aus Unglauben an der Verheißung. Doch scheinet die erste Annahme die leichteste zu sein, obgleich es nicht für unwahrscheinlich erklärt werden kann, daß der Apostel *εἰς* sogar mit *ἀπιστίᾳ* habe construirt wissen wollen. — *Τῇ ἀπιστίᾳ*, aus Unglauben; der Unglaube ist als das bewirkende gedacht, Win. 194. Ob die Zweifel aus dem Unglauben oder der Unglaube aus dem Zweifel entspringen, ist eine Frage, die hier nicht in Betracht kommt. Denn Paulus denkt sich den Abraham gläubig und daher nicht zweifelnd an dem Speciellen der Verheißung; aber er hat dieß negativ ausgedrückt, er zweifelt nicht an der Verheißung aus Unglauben, anstatt zu sagen: er glaubte und vertraute der Verheißung.

Ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, sondern war stark im (am) Glauben. *Ἐνεδυναμώθη* heißt eigentlich: er war stark gemacht worden; und dieses ist gesetzt für er war stark. *Τῇ πίστει* ist nicht Dat. instrum., durch Glauben, welches einen falschen Sinn geben würde; sondern es bedeutet quod attinet ad fidem, Dat. der Beziehung, oder des Obj. Vgl. 1 Kor. 14, 20. *Ἀδελφοί, μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν· ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶ τέλειοι γίνεσθε.* — *Δοὺς δόξαν τῷ θεῷ.* Indem er Gott Ehre gab. Die nähere Bestimmung, worinne dieses Gott die Ehre geben bestand, hängt zum Theil davon ab, ob *καί* im folgenden Verse ächt ist, oder nicht. Ist letzteres der Fall, dann erklärt der folgende Vers das *δοὺς δόξαν τ. θ.* Nämlich dadurch gab Abraham Gott die Ehre, daß er fest glaubte, daß Gott seine Verheißung erfüllen könne. Ist aber *καί* ächt, dann stehet *δ. δ. τ. θ.* für sich da, und bezeichnet nichts weiter, als dieses, daß er als gläubiger Verehrer Gottes dachte und handelte. Gewöhnlich heißt es Gott lobpreisen, Luk. 17, 18. Joh. 9, 24. Diese Bedeutung aber kann es hier nicht haben, weil die Urkunde nichts davon enthält.

21. *Καὶ πληρ. — ποιῆσαι.* Und überzeugt war, daß was er verheißen hat, auch zu thun mächtig ist. *Καί* fehlt in mehreren wichtigen Zeugen. Die Weglassung läßt sich weniger denken, als die Einschiebung. Denn das Part. *πληροφορηθείς* konnte dem *δοὺς δ.* eher coordinirt als subordinirt erscheinen, und im ersten Falle wurde *καί* zugesetzt. *Πληροφορηθείς*, erfüllt (2 Tim. 4, 5. *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*), sodann voll überzeugt, 14, 5., wie auch hier. *Ὃ ἐπ.*, was er verheißen hat. *Δυνατός κ. τ. λ.* Die unbedingte Macht Gottes ist ein Hauptobject des Glaubens. Luk. 1, 37.

22. *Διὸ κ. τ. λ.* Daher auch wurde es ihm angerechnet als Gerechtigkeit. Der Apostel schließt nun die Darstellung des Glaubens, durch welchen Abraham ein Vorbild aller Gläubigen, auch des N. B. wurde; indem er Vs. 3. wiederholt: *ἐλογίσθη*, scil. *ἡ πίστις αὐτοῦ*.

23 — 25. Der Apostel macht nun die Anwendung von dem bisher Gesagten auf die Gläubigen des N. B., indem er zeigt, daß das Wesentliche des abrahamitischen Glaubens sogar im Objecte, bei den Christen vorhanden sei.

23. *Οὐκ ἐγρ. κ. τ. λ.* Nicht ward das geschrieben um seinetwillen allein, daß es ihm angerechnet wurde. *Ἐγράφη* im prägnanten Sinne in der heiligen Urkunde. *Δι' αὐτόν*, nämlich um ihm Ruhm bei den Nachkommen zu verschaffen; nicht „zum Zeugnisse, daß er gerechtfertiget worden (de W.), denn dieses Zeugnisses bedurfte er nicht, und daher könnte gar nicht *δι' αὐτόν* gesagt werden. Oder hat Abraham erst aus der Schrift erfahren, daß er gerechtfertiget worden? *ὅτι ἐλ. αὐτῷ* scil. *ἡ πίστις*,

24. *Ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς*, sondern auch um unsertwillen, also zu unserm Nutzen, damit wir nämlich dem Beispiele folgen, weil wir eben durch das Zeugniß der Schrift überzeugt sind, daß wie dem Abraham, so auch uns der Glaube die Gerechtigkeit verschafft. *Οἷς κ. τ. λ.* Denen es angerechnet werden soll, die glauben an den, der Jesum, unseren Herrn, von den Todten auferweckt hat. *Οἷς μέλλει λογίζεσθαι.* Wie 22. 23. *ἐλογίσθη* unbestimmt gesetzt war, weil aus dem Vorhergehenden das Object der Zurechnung leicht ergänzt werden konnte; so ist auch hier *λογίζεσθαι* unbestimmt gesetzt, weil die Beschreibung des Glaubens folgt. Immer ist das *λογίζεσθαι*, versteht sich *εἰς δικαιοσύνην*, die Hauptsache. *Τοῖς πιστ.* ist an *οἷς* angeschlossen, nicht als Bedingung, sondern als Beschreibung. So: denen es angerechnet werden soll, (nämlich) denen welche glauben u. s. w. Hier wird also als das wesentliche Obj. des Christenglaubens die bei der Auferweckung Christi sichtbare und wirksame Allmacht Gottes angegeben. Das kann den Stellen zu widersprechen scheinen, in welchen das Blut, oder der Tod Christi, oder die Sünden-

vergebung und Gnade Gottes als Object des seligmachenden und versöhnenden Glaubens dargestellt wird. Man kann nicht in Abrede stellen, daß Paulus hier, wo von dem Glauben Abrahams die Rede war, weil derselbe sich auf die Macht Gottes bezog, dadurch bewogen worden ist, den Glauben der Christen jenem so nahe als möglich zu bringen; damit die Wahrheit, welche Paulus den Juden gegenüber geltend machen will, daß nämlich der Glaube, nicht das Gesetz rechtfertige, in das helleste Licht trete. Einige Accommodation hierbei ist nicht zu verkennen. Vgl. 10, 9. 10. Zwar ist allerdings dem Apostel die Auferstehung Christi ein Hauptmoment in dem Erlösungswerke (1 Kor. 15, 17.), in wiefern sie die Würde des Sohnes beweiset, ein Vorbild des neuen Lebens in dem Diesseit und Jenseit ist: dennoch ist es nicht gerade die Allmacht Gottes, die hierbei in Berücksichtigung kommt, weil diese zwar Furcht und Ehrfurcht aber nicht Liebe und Vertrauen erweckt, und weil die Allmacht in ihrem ganzen Umfange weit deutlicher in den Werken der Schöpfung geoffenbart ist, als sie überhaupt in einem einzelnen Facto hervortreten kann. Der Apostel selbst scheint gefühlt zu haben, daß diese Darlegung des christlichen Glaubensobj. nicht erschöpfend sei, und mit dem Specifischen des Evangelii in nähere Verbindung gebracht werden müsse. Daher setzt er Vs. 25. hinzu:

25. *Ὃς παρεδόθη κ. τ. λ.* Welcher um unserer Sünde willen übergeben und um unserer Begnadigung willen auferweckt wurde. Indem die Christen glauben an die Macht Gottes, die sich bei der Auferweckung Christi kund gegeben hat: so ist es natürlich, daß die besondere Beschaffenheit dieser Thatsache, oder die Würde des Auferstandenen in Rücksicht kommt und den Glauben näher bestimmt. Bei der Auferweckung muß sowohl die Bedingung als der Endzweck erwogen werden. Warum der Tod erfolgte und wozu die Auferweckung diente, mußte dargelegt werden. *Ὃς παρεδόθη* scil. *εἰς θάνατον* Das Pass. scheint zwar anzudeuten, daß Christus unmittelbar durch den göttlichen Willen dem Tode überliefert wurde, und folglich ein prädestinatianisches Verhältniß zu involviren. Aber diese Stelle kann beweisen, daß dergleichen Ausdrücke nicht im strengsten Sinne zu nehmen sind, und die Freiheit des Willens oder Entschlusses nicht ausschließen. Vgl. Joh. 10, 17. 18. *Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.* — *Διὰ τ. π. ἡμ.* Wegen unserer Sünden. Der Apostel setzt hier wie so oft das unbestimmte *διά*, weil er annehmen kann, daß die Leser das Bestimmtere, aus dem evangelischen *κήρυγμα* wußten, daß nämlich der Tod Christi *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* erfolgt sei; was er auch 3, 25. 26. weitläuftig dargelegt hat. — *Καὶ ἠγ. δ. τ. δικαίωσιν*

ἡμ. Da δικαιοῦν (S. z. 1, 17.) im paulin. Sprachgebrauche bedeutet, den Gläubigen als Gerechten behandeln, oder ihn in den Zustand versetzen, in welchem ihm Gott Gnade erweiset, und das Heil mittheilet: so ist δικαίωσις ἡμ. die Handlung Gottes, durch welche er uns als Gerechte behandelt, also seine δικαιοσύνην, Gnade uns mittheilt. Die Erlösung (ἀπολύτρωσις, ἱλασμός), bestehet negativ in der Sündenvergebung oder Nichtanrechnung der Sünden (2 Kor. 5, 19. μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν) und positiv in der Mittheilung der σωτηρία, ζωή, ἐλπίς, (Röm. 5, 9. 10. 6, 23.) Diesen μερισμός benutzt der Apostel, um dem Tode und der Auferstehung besondere Potenz zuzuweisen, welches jedoch nur ein rhetorisches Moment hat, da das Erlösungswerk ein Ganzes ist, welches gleicherweise auf dem Tode und der Auferstehung beruhet. Daß der Apostel der letzteren die δικαίωσις zuweiset, geschiehet nicht deswegen, weil sie den Zweck der Bestätigung des versöhnenden Todes habe; auch nicht deswegen, weil sie uns mit einem freudigen Gefühle erfülle: sondern eigentlich nur wegen des Parallelismus der Glieder, also aus rhetorischem Grunde. Doch kann man sagen, daß die δικαίωσις, im speciellen Sinne der Heils- oder Lebensmittheilung sich eben deshalb sehr bequem an ἠγέρθη anschließe, weil die Auferstehung das Bild des neuen Vollebens ist, sowohl hier, als dort. Daß sie die Beglaubigung oder Versiegelung der erwirkten δικαίωσις, also der ἄφεσις ἁμ. und der σωτηρία ist, das sagt Paulus nirgends, auch nicht 1 Kor. 15, 17. Denn obwohl es hier heißt: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, ματαία ἡ πίστις ὑμῶν, ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν: so soll damit nichts weiter gesagt werden, als dieses, daß, wenn Christus nicht auferweckt worden ist, das ganze Erlösungswerk nichts ist, weil zu diesem nicht blos der Tod, sondern auch die Auferweckung Christi gehörte, weshalb Christus als Gekreuzigter und Auferstandener verkündiget wurde. Ist nun das κήρυγμα in letzter Beziehung falsch, 14. 15., so sind die Apostel ψευδομάρτυρες, und der Glaube an ihr κήρυγμα ist nichtig. Folglich sind die Christen noch in ihren Sünden, weil die Erlösung nicht stattgefunden hat.

Uebersetzung.

Kap. 4.

1. Was also, sagen [meinen] wir, hat Abraham dem Fleische nach erlangt? 2. Denn wenn Abraham wegen Werke begnadiget worden ist, so hat er Ruhm! Aber gegen Gott hat er keinen. 3. Denn was sagt die Schrift? Abraham glaubte [vertraute] Gott,

und [das] ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. 4. Dem aber, der Werke hat, wird der Lohn nicht aus Gnade angerechnet [ertheilt] sondern aus Schuldigkeit. 5. Dem aber, der nicht Werke hat, glaubt aber an den, der den Gottlosen [Sünder] begnadiget, wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet. 6. Gleichwie auch David den Menschen selig preiset, dem Gott Gerechtigkeit [Gnade] zurechnet ohne Werke. 7. Selig, deren Uebertretung vergeben, deren Sünden bedecket wurden. 8. Selig der Mann, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet. 9. Diese Seligpreisung, gehet sie auf die Beschneidung, oder auch auf die Vorhaut? Denn wir behaupten, daß dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. 10. Wie also wurde er angerechnet? Da er beschnitten oder in der Vorhaut war? Nicht in der Beschneidung, sondern in der Vorhaut! 11. Als Zeichen empfing er die Beschneidung, als Siegel der Glaubensgerechtigkeit in der Vorhaut; damit er Vater sei Aller, die im Zustande der Vorhaut glauben, (damit auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet werde.) 12. und Vater der Beschneidung, derer, die nicht blos beschnitten sind, sondern auch wandeln in den Fußstapfen des Glaubens unseres Vaters Abraham, welchen er in der Vorhaut hatte. 13. Denn nicht durch das Gesetz [kam zu] die Verheißung dem Abraham, oder seinem Samen, daß er Weltbesitzer sein sollte, sondern durch Glaubensgerechtigkeit. 14. Denn sind die aus dem Gesetz Erben, so ist der Glaube entleert [um alle Wirkung gebracht] und die Verheißung abgethan. 15. Denn das Gesetz wirket Zorn [Unseligkeit]; denn wo kein Gesetz ist, [da] ist auch keine Uebertretung [folglich auch nicht Zorn, Strafe]. 16. Deshalb [kommt die Verheißung] aus dem Glauben, damit [sie] aus Gnade [geschenkt werde], damit [so, dadurch] die Verheißung fest bleibe allem Saamen, nicht dem aus dem Gesetze allein, sondern auch dem aus dem Glauben Abrahams, der unser aller Vater ist, 17. nach der Schrift, ich habe dich zum Vater vieler Völker bestimmt, vor Gott, dem er glaubte, der die Todten lebendig machet und dem Nichtseienden als Seiendem ruft; 18. welcher ohne Hoffnung in Hoffnung glaubte, daß er Vater werden solle vieler Völker, nach dem Ausspruche: so wird dein Same sein. 19. Und stark im Glauben betrachtete er nicht seinen schon erstorbenen Leib, als ein hundertjähriger, und die Abgelebtheit des Schooßes der Sarah. 20. An der Verheißung Gottes zweifelte er nicht aus Unglauben, sondern ward glaubensstark, und gab Gott die Ehre, 21. als vollkommen gewiß, daß Gott, was er verheißen hat, auch zu erfüllen vermag. 22. Daher wurde es ihm auch zur Gerechtigkeit gerechnet. 23. Aber nicht um seinetwillen allein ward geschrieben, daß es ihm zugerechnet wurde; 24. sondern auch um unsertwillen, denen es angerechnet werden soll, daß sie glauben an den, der Jesum unseren Herrn von den Todten auferweckt hat; 25. welcher um unse-

rer Sünde willen übergeben wurde, und auferweckt wurde um unserer Begnadigung willen.

Glaubensfrucht.

Kapitel 5.

Inhalt.

Die nächste Frucht der im Glauben angeeigneten Gerechtigkeit (Gnade) Gottes ist Friede mit Gott und Hoffnung (1—5.). Denn Gott hat seine Liebe sehr deutlich dadurch geoffenbaret, daß Christus für uns Sünder starb (5—8). Wie viel mehr dürfen wir nun als Versöhnte selig zu werden hoffen (9. 10.); deswegen rühmen wir uns der Versöhnung (11.). Wie nun durch einen Menschen Sünde und durch die Sünde der Tod in die Welt, und der Tod zu allen Menschen gekommen ist, weil alle gesündiget haben, welches daraus erhellet, daß alle, auch die nicht wie Adam gesündiget hatten, starben (12—14.): so werden durch Christum viele gerecht (15). Adam hat durch seinen Ungehorsam Tod und Verdammniß, Christus durch seinen Gehorsam Leben und Seligkeit gebracht (16—19.). Das Gesetz hat die Sünde mächtig gemacht; die Gnade aber ist mächtiger (20.). Vorher hat die Sünde Tod gewirkt, jetzt durch Christus wirket die Huld durch die Gerechtigkeit (Gnade die im Glauben angeeignet wird) ewiges Leben (21.).

Vs. 1—11. Durch die Rechtfertigung (Begnadigung) ist für uns ein seliger Zustand eingetreten, weil wir Frieden mit Gott, und Hoffnung der Seligkeit haben, und daher uns auch der Trübsal rühmen, weil wir Gott lieben, der uns Sünder mit sich versöhnt hat, und nun als Versöhnte einst selig machen wird.

1. *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως.* Da wir also durch (*ἐκ* = *διά*) den Glauben die Gerechtigkeit (Gnade) erlangt haben. *Οὖν* folgert aus Vs. 25. *Δικαιοῦσθαι* heißt in den Zustand Gerechter versetzt werden. Dieser Zustand ist nicht der, der subj. (ethischen), sondern der obj. Gerechtigkeit (*δικαιοσ. θεοῦ*), oder der Zustand, in welchem man von Gott als Gerechter behandelt wird, und folglich Segen empfängt. Der Segen ist bei dieser Art der *δικαιοσύνη*, die dem Gläubigen geschenket wird, zunächst die Vergebung der Sünden, dann überhaupt der Lohn der Gerechtigkeit, folglich positive Hulderweisungen, insbesondere Leben und Seligkeit, da durch die Sündenvergebung der Tod (subj.) aufgehoben ist. *Ἐκ πίστεως* bezeichnet den Ausgangspunkt des Gnadenzustandes, oder seine Quelle; *διά* das Mittel der Aneignung,

oder die von Gott gestellte Bedingung für die Sündenvergebung bei denen, die vorher durch das Gesetz oder durch Gesetzeswerke den Zustand der Gerechten, von Gott Gesegneten erlangen wollten, aber nicht konnten, weil das Gesetz durch die Sünde Sünde erzeugt, δύναμις τῆς ἁμαρτίας ist (1 Kor. 15, 56.).

Ἔχομεν — θεόν, so haben wir Friede mit Gott, eigentlich, in Beziehung auf Gott. Ob ἔχομεν oder ἔχωμεν zu lesen sei, läßt sich nicht aus äußeren, sondern nur aus inneren, vorzüglich im Begriffe der εἰρήνη liegenden Gründen entscheiden. Denn beide Lesarten haben äußere Zeugnisse für sich, letztere vielleicht noch mehr als erstere. Zuerst ist zu bemerken, daß die paränetische Form hier überhaupt unpassend ist; weil der Apostel die Frucht der Glaubensgerechtigkeit nicht sowohl praktisch oder in der Form der Ermahnung, sich ihrer zu bemächtigen, sondern theoretisch, als sich daraus naturgemäß entwickelnd, darstellet, wie Vs. 2. ἐσχήκαμεν, ἑστήκαμεν, und Vs. 9. σωθησόμεθα klar beweiset. Daher ist die Erklärung des Chrys.: ἔχωμεν, τοῦτ' ἔστι μηκέτι ἁμαρτάνωμεν, μηδὲ πρὸς τὰ πρότερα ἐπανερχώμεθα, τοῦτο γάρ ἐστι πόλεμον ἔχειν πρὸς τὸν θεόν, und des Theodor.: φυλάττειν τὴν πρὸς τὸν θεὸν γεγενημένην εἰρήνην, (Mey.): lasset uns mit Gott Frieden halten, schlechthin abzuweisen. Eben so wenig kann die Formel heißen: fruamur pace, (Kpp.). Für den Indic. ἔχομεν spricht nun auch die Formel εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν. Daß εἰρήνη hier den inneren Frieden, also die subj., nicht die obj. Versöhnung bezeichne, gehet aus dem Zusatze πρὸς τὸν θεόν klar hervor. Denn dieser Zusatz bezeichnet die εἰρήνη nicht als etwas von Gott ausgehendes, sondern gegen Gott gerichtetes, folglich subjectives. Mit καταλλάγητε τῷ θεῷ, 2 Kor. 5, 20., läßt es sich nicht vergleichen, weil das καταλλαγῆναι als Passivum, die obj. Versöhnung anzeigt = καταλλαγὴν λαβεῖν. Dagegen setzet εἰρήνη die obj. Versöhnung voraus, ist die Frucht derselben, und mithin der subjective, oder der innere Friede, der aus dem Bewußtsein, versöhnt zu sein (δικαιωθέντες), entspringt. Sobald mittelst des Glaubens die δικαίωσις erlangt und die δικαιοσύνη eingetreten ist: so hat der Gläubige Friede und zwar πρὸς τὸν θεόν, weil die Versöhnung mit Gott (nicht mit den Menschen) statt gefunden und Platz gegriffen hat. Dieser Friede enthält nicht blos Ruhe des Gewissens wegen der vorher begangenen Sünden, sondern auch Liebe zu Gott, wegen der durch Huld (χάρις) in Christo gestifteten Gnadenanstalt und Hoffnung beim Hinblicke auf die verheißene Seligkeit (σωθησόμεθα Vs. 9.). — Διὰ — Χριστοῦ hängt mit ἔχομεν εἰρήνην zusammen, und besagt, daß der Besitz dieses Friedens durch Christum vermittelt ist, in wiefern er den Tod für unsere Sünden (Vs. 25.) erlitten hat, und wegen unserer Begnadignng (δικαίωσις Vs. 25.) auferweckt ist. Darauf gehet der Apostel mit Recht nicht ein, daß Gott auch auf andere Weise uns Gnade hätte schenken können.

Denn diese Möglichkeit des Andersseins des Wirklichen findet nur auf dem Gebiete des menschlichen Verstandes statt, der die letzten Gründe aller Dinge nicht zu durchschauen vermag, und das Wirkliche nicht als nothwendig, sondern als willkürlich betrachtet.

Δι' οὗ — ἐστήκαμεν, durch welchen wir auch mittelst des Glaubens die Hinführung zu dieser Gnade gehabt haben, in welcher wir stehen. Ob *προσαγωγή* transitiv oder intransitiv zu nehmen ist, fragt sich. Da *ἐσχήκαμεν*, wir haben gehabt, eine Vergangenheit anzeigt; so kann *προσ.* nicht intransitiv, Zutritt, zu nehmen sein. Denn *χάρις ταύτη* bezeichnet im allgemeinen Sinne die *σωτηρία* in Christo, oder die durch Christum vermittelte Sündenvergebung, der man durch den Glauben theilhaftig wird. Folglich deutet *ἐσχήκαμεν τὴν προσαγωγὴν εἰς τὴν χάριν ταύτην* darauf hin, daß Christus uns zu der Heilsanstalt den Zugang verschafft, d. h. uns zu derselben hingeführt hat. Allerdings stehet *προσαγωγή* Eph. 2, 18. und 3, 12. in der Bedeutung Zutritt; aber dort hat es auch *ἔχομεν* bei sich, während hier *ἐσχήκαμεν* gesetzt ist, welches nicht gleich *ἔχομεν* ist. Unserer Stelle parallel ist 1 Petr. 3, 18. *Ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ.* Unter *χάρις* ist, wie schon bemerkt, die *δικαίωσις* zu verstehen, die der Grund der *εἰρήνη* ist. — *Τῇ πίστει* fehlt in BDFG. „Aber die Auslassung mag theils durch die ungefügige Stellung, theils durch den ungewöhnlichen Dativ (woher auch die von Fr. gebilligte Var. *ἐν τῇ πίστει*) veranlaßt sein: der Apostel durfte hier kaum die Bedingung des Glaubens verschweigen, vgl. Eph. 3, 12." (de W.) Allerdings kann *τῇ πίστει* wegen des folgenden *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* durchaus nicht fehlen. Denn indem der Apostel sagt: in welcher (Gnade, Gnadenzustand, *δικαιοσύνη*) wir stehen, so setzet dieses den Glauben voraus, und dieser mußte vorher durchaus als das Mittel angegeben sein, durch welches die Hinführung durch Christus zu der *χάρις* Gottes, welche die Versöhnung darbietet, möglich wurde. Vgl. 13, 11.: *ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν*, welches in gewisser Beziehung ganz dasselbe ausdrückt, was *ἐσχήκαμεν τῇ πίστει τὴν προσαγωγὴν εἰς τὴν χάριν ταύτην.* Auch Eph. 3, 12. ist dasselbe Verhältniß ausgedrückt. Denn wenn dort der Apostel sagt: In welchem wir haben (besitzen) den freudigen Muth und Zutritt mittelst der Zuversicht durch den Glauben: so setzet er den Glauben als das Mittel der hier nicht erwähnten Hinzuführung, und die aus dem Glauben entspringende Zuversicht als Mittel des Zutritts. Der Zusatz *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* kann nur von denen matt gefunden werden, welche *προσ.* Zutritt übersetzen. Denn freilich in diesem Falle ist das *ἐν ᾗ ἑστ.* überflüssig, weil der Besitz des Zutritts (*ἐσχήκ.* wir haben erlangt) nichts anderes ist, als das Stehen in der Gnade. Ist aber *προσ.* die Herzuführung, dann ist ein Fortschritt in den beiden Sätzen. Durch Christum sind wir

mittelst des Glaubens zur *χάρις* geführt worden, und stehen nun in derselben, oder sind im Genusse derselben, welches die *εἰρήνη* zeigt. Chrys.: *δι' αὐτοῦ — τῇ πίστει. Εἰ τοίνυν μακρὰν ὄντας προσήγαγε, πολλῷ μᾶλλον ἐγγὺς γενομένους καθέξει. Σὺ δέ μοι σκόπει πῶς πανταχοῦ τὰ δύο τίθησι, καὶ τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ τὰ παρ' ἡμῶν. Ἀλλὰ τὰ μὲν αὐτοῦ ποικίλα, καὶ πολλὰ καὶ διάφορα. Καὶ γὰρ ἀπέθανε δι' ἡμᾶς, καὶ κατήλλαξεν ἡμᾶς, καὶ προσήγαγε, καὶ χάριν ἔδωκεν ἄφατον. Ἡμεῖς δὲ τὴν πίστιν εἰσηνέγκαμεν μόνον. Διό φησιν ἐν τῇ πίστει. Εἰς τὴν χάριν — ἑστήκαμεν. Ποίαν εἰπέ μοι χάριν; τὸ καταξιωθῆναι τῆς τοῦ θεοῦ γνώσεως, τὸ τῆς πλάνης ἀπαλλαγῆναι, τὸ τὴν ἀλήθειαν ἐπιγνῶναι, τὸ πάντων ἐπιτυχεῖν τῶν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἀγαθῶν· εἰς τοῦτο γὰρ ἡμᾶς προσήγαγεν, ἵνα ταῦτα λάβωμεν τὰ δῶρα.*

Theodoret verstehet *χάρις* richtig von der Sündenvergebung allein. *Ἡ πίστις μὲν ὑμῖν ἐδωρήσατο τῶν ἁμαρτημάτων τὴν ἄφεσιν, καὶ ἀμώμους καὶ δικαίους διὰ τῆς τοῦ λουτροῦ παλιγγενεσίας ἀπέφηνε.*

Eine andere Erklärung des Verses ist diese: „durch welchen wir auch Zutritt (zu Gott) erlangt haben durch den Glauben an diese Gnade, in welcher wir uns befinden." Nach dieser Erklärung enthält der Vers hauptsächlich eine nähere Erklärung von der Art, wie wir zur *δικαίωσις* gelangt sind, und sagt aus, daß wir überhaupt Gott näher gebracht worden sind durch den Glauben an das Evangelium; denn das bezeichnet dann der Ausdruck *χάρις*. Aber *χάρις* so weit zu fassen, verbietet der apostolische Sprachgebrauch, und das was zunächst folgt, *καὶ καυχώμεθα κ.τ.λ.* Sodann ist der Gedanke sehr matt: Als Gerechtfertigte haben wir Frieden mit Gott; den Zutritt zu Gott (also die Möglichkeit den Frieden zu erlangen), verdanken wir Christo, durch den Glauben an das Evangelium, besser ist's so: „Als Gerechtfertigte haben wir Frieden; und durch Christum sind wir mittelst des Glaubens eingetreten in diesen Gnadenstand, in welchem wir nun stehen." Die *προσαγωγή* hing von uns nicht ab; dazu mußte Christus erscheinen; das *ἑστάναι* aber ist in unser Gewalt.

Καὶ καυχώμεθα — θεοῦ. Und rühmen uns auch der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott schenken wird [will]. Die höchste Wirkung der *προσαγωγὴ εἰς τὴν χάριν ταύτην* ist die Hoffnung der künftigen Herrlichkeit. Um dieses Gefühl, das Bewußtsein dieser Hoffnung recht stark und kräftig darzustellen, sagt der Apostel wir rühmen uns. Denn *καυχᾶσθαι ἐπί* (gewöhnlich *ἐν*) *τινι* heißt sich einer Sache rühmen, also auch freuen. *Δόξα τοῦ θεοῦ* ist allerdings eigentlich die Herrlichkeit, die Gott eigen, oder bei Gott ist (de W.); hier aber bezeichnet es den glückseligen Zustand, den Gott den Seinigen, d. h. den Erlösten, bestimmt hat und schenken will (*θεοῦ* ist gen. caus.) Matth.

25, 34. 8, 18. 1 Theſſ. 2, 12. 1 Petr. 5, 10. 2 Tim. 2, 10. Tit. 2, 13.

3. *Οὐ μόνον δὲ* (scil. *καυχώμεθα ἐπὶ τῇ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*). Aber nicht blos rühmen wir uns der Hoffnung der Herrlichkeit.

Ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν. Wir rühmen uns auch der Trübſale. Die herrlichſte Frucht des Glaubens iſt die muthvolle oder freudige Ertragung des Leidens, welche deshalb auch *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* heißt, weil dazu eine höhere Kraft, ein beſonderer Beiſtand des heiligen Geiſtes erfordert wird. Denn da das Leiden in ſo tiefem Widerſpruche mit der *σάρξ* ſtehet, ſo iſt es eine Wirkung des heiligen Geiſtes, wenn der Gläubige der Leiden ſich ſogar rühmet oder freuet. *Εἰδότες*, als Wiſſende, weil wir wiſſen.

Ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται. Daß die Trübſal Standhaftigkeit wirket. Daß *ὑπομονή* nicht ſowohl die Geduld, d. h. das Ertragen (*ἀνέχεσθαι*) als vielmehr das unerſchütterliche Beharren ausdrücke, liegt theils in der Wurzel, *ὑπομένειν*, bleiben unter (dem Drucke), theils zeigt es der Sprachgebrauch. Vgl. Röm. 2, 7. *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ*, durch beharrliches Thun des Guten. Die *θλῖψις* nun wirkt *ὑπομονήν* nur in ſo fern ſie Gelegenheit giebt, Standhaftigkeit zu beweiſen. Wer kein Leiden erfahren hat, kann ſich dieſer Tugend nicht rühmen; er weiß ſelbſt nicht, ob er ſie wirklich beſitzt, geſetzt auch, daß er ſich dieſelbe zutrauen ſollte. Daß das Leiden Standhaftigkeit ſchaffe, würde eine unwahre Behauptung ſein.

4. *Ἡ δὲ — ἐλπίδα.* Die Standhaftigkeit aber Bewährung, die Bewährung Hoffnung. *Δοκιμή* iſt der Zuſtand des Bewährtſeins, die erprobte Tüchtigkeit. 2 Kor. 2, 9. Phil. 2, 22. Daß die Standhaftigkeit dieſen Zuſtand oder dieſes Bewußtſein vermittle (*κατεργάζεται*), kann keinem Zweifel unterworfen ſein. — *Ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα*, scil. *κατεργάζεται.* Fragt ſich, welche Hoffnung? Da der Apoſtel im vorhergehenden von der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott geben wird, geſprochen hat: ſo iſt nichts gewiſſer, als daß er eben dieſe Hoffnung auch jetzt im Sinne hat; *ἐλπίς* iſt alſo im prägnanten Sinne Hoffnung des Heiles, *τῆς δόξης*. Der Zuſammenhang zwiſchen der *δοκιμή* und *ἐλπίς* iſt aber nicht blos ein dogmatiſcher, ſo daß der *δοκιμή* das Heil verheißen iſt und alſo gehofft wird, ſondern auch ein pſychologiſcher, in dem Sinne: wer ſich ſeiner Bewährung mittelſt der Standhaftigkeit bewußt worden iſt, empfindet deſto heftigeres Verlangen nach der beſſeren Welt, und ergreift deshalb mit heiliger Sehnſucht die Verheißungen des Glaubens; zugleich wird ſein Vertrauen zu Gott lebendiger, weil die Trüb-

sale heiligen, Gott in das Bewußtsein bringen und die Seele mit Gott verbinden.

5. Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει. Die Hoffnung aber beschämt nicht. Ἡ δὲ ἐλπίς ist keinesweges ἐλπίς quam dixi, sondern wie ἡ δὲ ὑπομονή — ἡ δὲ δοκιμή, ganz allgemein die christliche Hoffnung, die Hoffnung, welche in der Versöhnung eingeschlossen ist. Also hat Paulus nicht jede Art der Hoffnung hierbei im Sinne, sondern nur die in der χάρις θεοῦ begründete, welche vorzugsweise ἡ ἐλπίς genannt wird, weil sie sich auf das Höchste beziehet, und in dem Evangelio verbürgt ist.

Καταισχύνει, pudore suffundit, sehr treffend Luther: läßt nicht zu schanden werden. לֹא הֲבִישׁ Ps. 119, 116.

Ὅτι ἡ ἀγάπη — ἡμῖν, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Diese Hoffnung überzieht deshalb nicht mit Schamröthe, d. h. täuscht nicht, weil die Liebe Gottes (gegen die Menschen) in unseren Herzen [nicht, in unsere Herzen] ausgegossen, d. h. mit voller Kraft der Wirkung verbreitet oder eingepflanzt ist. Daß ἀγάπη τοῦ θεοῦ hier die Liebe Gottes zu den Menschen bezeichne, folglich das Wort im activen, nicht passiven Sinne gesetzt sei, erhellt aus dem Zusammenhange. Denn die Hoffnung (obj.), die nicht täuschen soll, muß in der Liebe Gottes zu den Menschen gewurzelt sein; und eben so muß die Hoffnung (subj.), die nicht täuschen soll, auf dem lebendigen Gefühle der göttlichen Gnade und Liebe beruhen. Die Stärke des Gefühles von der Liebe Gottes gegen uns, wird durch die Worte ausgedrückt, ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ist ausgegossen, Vgl. Tit. 3, 6.

Διὰ πνεύματος — ἡμῖν, durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. Das höhere religiössittliche Gefühl und die demselben entsprechende Gesinnung, welche in der Liebe ihre Vollendung findet, wird von dem heiligen Geiste abgeleitet, und daher Geist Gottes in uns genannt. Röm. 8, 14—16. Gal. 4, 6.

Den Grund, weswegen die Hoffnung nicht täuscht, findet also der Apostel darin, weil die Liebe Gottes in unserm Herzen ausgegossen ist. Denn wenn die Liebe Gottes es ist, die es veranstaltet hat, daß Christus für uns Sünder gestorben ist, 6—8., und uns so die δόξαν θεοῦ verschafft, oder verbrieft hat: so muß das lebendige Gefühl dieser Liebe die Hoffnung unerschütterlich machen, daß wir als Gerechtfertigte und Versöhnte des Heiles wirklich werden theilhaftig werden (σωθησόμεθα).

6. Ἔτι γὰρ Χριστὸς — ἀπέθανε. Denn Christus, da wir noch Schwache waren, ist zur (bestimmten) Zeit für uns Gottlose gestorben. Unzweifelhaft findet hier eine Trajection statt, indem ἔτι zu ἀσθενῶν gehört. Daß Χριστὸς vor ἀσθενῶν gestellt

ist, darf nicht befremden; weil eben darin ein großer Beweis der Liebe Gottes enthalten ist, daß Christus (Sohn Gottes) für uns starb, da wir Schwache waren. Daher möchte wohl nicht zu sagen sein: Neque enim sententiae vis in eo est, quod Christus, cum adhuc essemus infirmi pro impiis mortem accubuerit, sed in hoc, quod cum adhuc essemus imbecilles Christus pro impiis mortem adierit. (Fr.) Allerdings ist ein Hauptmoment dieß, daß für Sünder Christus gestorben ist (7. 8.). Doch konnte der Apostel mit Recht auch darauf einen Beweis der Liebe Gottes zu uns gründen, daß es Christus ist, der für uns Sünder starb. Dieß wird durch das Hyperbaton erreicht. Denn indem ἔτι zuerst und Χριστὸς nachgestellt ist: so zeigt dieß an, daß beides Hauptstücke sind, sowohl der Satz, zu welchem ἔτι gehört als auch Χριστός.

Ἀσθενῶν sind der Sache nach dieselben, welche ἀσεβεῖς und ἁμαρτωλοί genannt worden. Dennoch ist es keinesweges synonym. Es bezeichnet den Schwachen, und in dem Zusammenhange unserer Stelle den, der sich nicht selbst zur ἐλπίς zu erheben vermag, indem er nicht gestärkt wird durch das lebendige Gefühl der Liebe Gottes zu den Menschen; also den, der von dem πνεῦμα δειλίας ergriffen ist. Vgl. 2 Tim. 1, 7. οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης, καὶ σωφρονισμοῦ. Aber allerdings ist die Sünde die Ursache dieser ἀσθένεια; und so kann man sagen, daß effectus pro causa, also ἀσθενεῖς für ἁμαρτωλοί gesetzt sei, denn die Sünder sind als Solche Schwache.

Κατὰ καιρόν heißt unstreitig hier zur bestimmten, zur rechten Zeit. Dieß kann nur in Beziehung entweder auf den göttlichen Rathschluß, Gal. 4, 4., oder auf die Menschen gedacht werden, letzteres in dem Sinne, daß sie zur rechten Zeit gerettet wurden, ehe der Zorn Gottes über sie hereinbrach; oder auch in Beziehung auf die Gläubigen, daß dieses zu ihrer Zeit geschah, wodurch ihnen die Rettung zu Theil wurde. Unstreitig geht es auf Christus, so daß der Zeitpunkt seines Todes als ein bestimmter gedacht werden soll, und dann ist es Hindeutung auf den göttlichen Rathschluß, der zur festgesetzten Zeit vollendet wurde.

Ὑπὲρ ἀσεβῶν kann zum Besten der Gottlosen übersetzt werden. Allein nichts hindert auch, den Begriff der Stellvertretung anzunehmen. Doch ist einzuräumen, daß jenes öfterer vorkommt, als dieses, und daß deshalb wahrscheinlicher ist, Paulus habe hier die Formel in weiterem Sinne gebraucht. Schwer einzusehen ist, wie de W. z. d. St. die Regel geben kann, daß überall, wo vom Tode Jesu die Rede sei, ὑπέρ für bedeute. Denn wenn auch zuweilen περί dafür gesetzt ist: so thut das der Präposition ὑπέρ keinen Eintrag. Aber wahr ist, daß die Idee der Stellvertretung nicht von dieser Präposition abhängt. Vgl. mein N.-T. Handwb. Art. Versöhnung.

7. 8. Wie groß die in dem Tode Jesu sich enthüllende Liebe Gottes sei, wird nun weiter entwickelt. Zwar liegt es schon darin, daß Christus für Gottlose starb; doch soll dieß zum klareren Bewußtsein gebracht werden.

Μόλις γὰρ — ἀποθανεῖται, denn kaum wird Einer für einen Gerechten sterben. Das *γάρ* bezieht sich auf einen Gedanken, den Paulus noch nicht ausgedrückt hat, den er erst Vs. 8. ausspricht (daß nämlich der Tod Christi für die Sünder die Liebe Gottes auf das stärkste bezeuge), der aber doch in dem Satze *ὅτι ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται* mit enthalten ist. Daher ist dieses *γάρ* dem *γάρ* Vs. 6. nicht subordinirt, sondern coordinirt, und Origenes c. Cels. 4, 8. hat Vs. 8. vor Vs. 7. gestellt.

Μόλις, schwerlich, kaum. *Δίκαιος* bezeichnet hier den, der die Rechtspflichten streng erfüllt, aber deshalb auch ihre Erfüllung von Anderen streng fordert, und daher allerdings nicht liebenswürdig oder gütig (*ἀγαθός*) ist. Für einen solchen wird sich schwerlich jemand aufopfern, weil zu solchem Opfer nur die Liebe begeistern kann.

Ὑπὲρ γὰρ — ἀποθανεῖν. Denn für einen Gütigen ist schnell Einer auch zu sterben entschlossen. *Τοῦ ἀγαθοῦ* ist hier im Gegensatz zu *δίκαιος* gesetzt, und bedeutet den, welcher Liebe erweist, und dadurch solche Liebe in Anderen erweckt, die auch schwere Opfer bringen kann. Der Artikel setzt den Guten in ein bestimmtes Verhältniß zu dem, der für ihn sterben mag, und bezeichnet also den Guten, d. h. der *ἀγαθωσύνην* erwies. Vgl. Eph. 5, 9., wo *δικαιοσύνη* und *ἀγαθωσύνη* unterschieden wird: *Ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ, καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ.* Aber der Gebrauch des Adjectivs in diesem Sinne ist allerdings seltner; doch vgl. Matth. 20, 15. *Τοῦ ἀγαθοῦ* als Neutr. zu nehmen, und „das Gute, Nützliche" zu deuten, ist in jeder Hinsicht falsch. Denn es bildet so weder einen grammatischen, noch logischen Gegensatz, und übrigens ist es auch nicht wahr. Das zweite *γάρ* bezieht sich auf den Gegensatz von *μόλις* und *τάχα*. Deswegen kann *τάχα* nicht vielleicht bedeuten; es muß heißen leicht, und dieser Sinn liegt in schnell; weil wozu jemand sich schnell entschließt, auch leicht, nicht kaum, d. h. mit Mühe, schwer zu erfüllen sein muß.

Καὶ τολμᾷ, gewinnt es auch über sich; vermag auch. Dieß deutet auf den freien Entschluß hin, der zu Schwierigem gefaßt wird. Der Gegensatz des ersten und zweiten Gliedes bezieht sich also auf *δίκαιος* und *μόλις*. Für den (blos) Gerechten stirbt schwerlich einer; für den Gütigen (Liebevollen) vermag leicht einer zu sterben. Also nun und nimmermehr wird einer für Sünder (Ungerechte und Lieblose) sterben. Im 8ten Verse folgt die eigentliche Erklärung von Vs. 5., oder von der *ἀγάπη τοῦ θεοῦ*.

Συνίστησι — ἀπέθανε. Gott aber erweiset seine Liebe gegen uns, daß, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist. *Δὲ* bezeichnet auch hier einen Gegensatz, nämlich den, in welchem die göttliche Liebe zur menschlichen steht. Während diese kaum für einen Gerechten, jedoch leicht für einen Liebevollen sich aufopfert, gab die Liebe Gottes den Sohn für Sünder hin.

Συνίστησι, stellt dar, erweist. 2 Kor. 7, 11. Das Präsens steht, weil die Wirkungen des Todes Jesu, und folglich auch der Liebe Gottes fortdauern. *Εἰς ἡμᾶς* ist nicht mit *ἀγάπην*, sondern mit *συνίστησι* zu verbinden. Er zeigt, erweiset uns.

Ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν. Nicht sowohl in dem für uns erlittenen Tode Christi überhaupt zeigt sich die Liebe Gottes, sondern hauptsächlich darin, daß er für uns Sünder starb. Jenes könnte vielleicht unter den Menschen nicht ohne Beispiel sein; dieses aber ist schlechterdings ohne Beispiel. *Ἔτι* deutet darauf hin, daß die Sünde für die Gläubigen etwas vergangenes ist, weil sie im Glauben derselben abgestorben sind, 6, 4 — 11. In dem *ἁμαρτωλῶν* liegt der Begriff der Feindschaft gegen Gott, Vs. 10. Und deshalb ist die Liebe Gottes so unermeßlich groß, daß er für seine Feinde oder die ihm Verhaßten (*θεοστυγεῖς, ἐχθροί*) Christum, *τὸν υἱὸν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ*, sterben ließ.

9. Was Vs. 2. und 5. behauptet war, wird nun näher entwickelt, nämlich die Gewißheit, daß die Christenhoffnungen werden erfüllt werden. Diese Gewißheit ruht auf der Liebe Gottes, und in sofern ist 9. 10. die Begründung von 5., obwohl es zugleich die Gedankenreihe von 6 — 8. weiter fortführt.

Πολλῷ — ὀργῆς. Vielmehr also werden nun wir gerechtfertiget durch sein Blut, gerettet werden durch ihn von dem Zorne. *Οὖν* ist die Folgerung aus der Liebe Gottes, die in dem für die Sünder erlittenen Tode Jesu sich darstellt (*συνίστησι*). War Gott gegen die Sünder so liebevoll gesinnt, daß er ihnen die *δικαιοσύνην ἐκ πίστεως* anbot, so wird er noch viel größere Liebe ihnen, da sie nun gerechtfertiget sind, sein Gnadengeschenk angenommen haben, beweisen und ihnen also die *δόξαν* gewähren.

Πολλῷ μᾶλλον, viel mehr = viel eher.

Δικαιωθέντες ist der Gegensatz von *ἁμαρτωλοί*, und gleichbedeutend mit *καταλλαγέντες*. Der Apostel scheint hier blos das Objective des Versöhnungstodes im Auge zu haben. Doch denkt er im Geiste die Bedingung der *δικαίωσις*, nämlich den Glauben hinzu, oder setzt ihn voraus, weil man nur durch den Glauben die objective Versöhnung sich aneignet (*δικαιοῦται*). *Ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* scil. *Χριστοῦ*. *Αἷμα* bezeichnet den Kreuzestod; überhaupt einen gewaltsamen, bei welchem Blutvergießen stattfindet. Auf die Opferideen ist keine Rücksicht genommen. Der Apostel hätte

mit gleichem Rechte ἐν τῷ θανάτῳ schreiben können, wie Vs. 10. klar beweiset.

Σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Werden wir durch ihn gerettet werden von dem Zorne. Σώζειν verliert hier seine prägnante Bedeutung und bedeutet nur befreien. Die ὀργή dagegen ist prägnant; denn es ist der ὄλεθρος αἰώνιος, welchem der anheimfällt, welcher nicht gerechtfertiget ist. Der ganze Satz aber ist eine Art von Litotes, indem die Befreiung vom Zorne, d. i. von der ewigen Strafe der Sünde, zugleich die Ertheilung der δόξα einschließt, und als nothwendige, sich von selbst verstehende Folge zu denken gebietet.

10. Ist eine Zusammenfassung des 8. und 9. Verses, mit einer Erweiterung theils durch den Begriff ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ, theils dadurch, daß nun σωθησόμεθα in seiner dogmatischen Fülle gesetzt ist.

Εἰ γὰρ — αὐτοῦ. Denn wenn wir Gott, da wir Feinde waren, versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes, vielmehr werden wir nun, da wir versöhnt sind, durch sein Leben gerettet (beseliget) werden.

Die Erklärung dieses Verses hat große Schwierigkeit. Es handelt sich um die hochwichtige Frage, hat Paulus eine objective oder subjective Versöhnung gelehrt, d. h. hat der Versöhnungstod Jesu eine reale oder blos symbolische Bedeutung. Unleugbar ist, daß Paulus es sehr schwer gemacht hat, seine eigentliche Meinung zu erkennen, besonders dadurch, daß er nie sagt θεὸς κατηλλάγη ἀνθρώποις, sondern stets ἡμεῖς κατηλλάγημεν θεῷ. Gleichwohl muß man über diese Frage vollkommen im Klaren sein, um die einzelnen Worte richtig zu deuten, da sie, an und für sich betrachtet, eben so wohl von der Aussöhnung der Menschen mit Gott (symb.), als von der Aussöhnung Gottes mit den Menschen (real, obj.) verstanden werden können. Und wenn einzelne Ausdrücke mehr auf jene hindeuten, so scheinen andere nur aus dieser gehörig erklärt werden zu können. Da nun aber Paulus ganz offenbar 2 Kor. 5,21. und Gal. 3,13. eine Stellvertretung und reale Versöhnung Gottes gelehrt hat; da auch in unserer Stelle Vs. 11. τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν in keinem Falle eine Veränderung in der Gesinnung der Menschen, also eine subj. oder symbol. Versöhnung bezeichnen kann, sondern offenbar dieselbe als etwas objectives, außerhalb des Menschen Geschehenes darstellt: so muß man den neuesten Auslegern Reiche, de Wette, Fritzsche, Tholuck, Dähne, (Entwicklung des paul. Lehrbegriffs S. 134.) beistimmen, welche eine Versöhnung Gottes ihren Erklärungen zum Grunde legen.

Ἐχθροί bezeichnet solche, welche Gottes Zorne anheim gefallen sind als ἁμαρτωλοί. Röm. 8, 8. *Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.* Die ihm also nicht gefallen, weil sie als ἁμαρτωλοί selbst auch Feinde Gottes sind, in wiefern die ἁμαρ-

τία eine *ἔχθρα εἰς θεόν* ist, 8, 7., die er als *ἐχθρούς* behandelt. Gewissermaßen ist in *ἐχθροί* die active und passive Bedeutung verbunden, weil es correlata sind.

Κατηλλάγημεν τῷ θεῷ. Daß *καταλλάσσεσθαί τινι* bedeutet zu Gnaden angenommen werden, jemandes Gunst wieder erlangen, der vorher zürnte, ab eo in gratiam recipi, apud quem in odio fueris, hat Fr. vollständig erwiesen. Folglich wird unsere Stelle den Sinn haben: „denn wenn wir als Feinde, als Sünder, von Gott zu Gnaden angenommen wurden durch den Tod Jesu." *Πολλῷ μᾶλλον — ζωῇ αὐτοῦ*, so werden wir noch vielmehr als Versöhnte, als zu Gnaden Aufgenommene, durch sein (Christi) Leben gerettet (beseliget) werden. *Καταλλαγέντες* ist also so viel als *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*, und bedeutet die erlangte Gnade Gottes. Der Sinn des Apostels ist also dieser: Wir waren unter dem Fluche (*ὀργή*) Gottes als *ἐχθροί*. Dieser Fluch wurde durch den Tod Jesu aufgehoben. Gal. 3, 13. *Κατηλλάγημεν τῷ θεῷ.* So sind wir in den Gnadenstand eingetreten; und daraus folgt, daß wir nun durch das Leben Jesu noch vielmehr Gnade erlangen werden. *'Εν τῇ ζωῇ* (Reiche) „steht hier in directer Antithese zu *θάνατος*. *Ζωή* ist also das Sein Christi nach dem Tode, seit der Auferstehung, Kap. 6, 9. Wie 4, 29. die Auferstehung selbst als Grund der *δικαίωσις* vorgestellt wurde, so hier das ganze Leben in der Erhöhung." Der Gegensatz hat freilich nur eine rhetorische Bedeutung, und kann daher für die Dogmatik nicht gebraucht werden. Er erklärt sich aus der dem Apostel so geläufigen Figur des Merismus, oder der Zergliederung. So weiset er darauf hin, wie vorsichtig der Dogmatiker des mit lebhaftem Gefühl schreibenden Apostels Aeußerungen für die Feststellung der Glaubensformeln benutzen muß.

Will man das Dogma von der objectiven Versöhnung, oder von der stellvertretenden Genugthuung durchaus nicht gelten lassen, so entsteht folgende Erklärung. „Denn wenn wir als Feinde Gottes, die ihn haßten, durch den Tod Jesu mit Gott ausgesöhnt, ihn zu lieben bewogen wurden: so werden wir nun noch vielmehr als Ausgesöhnte durch sein Leben gerettet werden." Aber daß durch den Tod Jesu an und für sich keine Veränderung in den Gesinnungen der Menschen vorging, ist klar. Und wenn auch zu *δικαιωθέντες* (Vs. 9.) *πίστει* hinzugedacht werden muß: so wird dieses doch nie zu *καταλλάσσεσθαι* gesetzt. Dieser Umstand ist wichtig. Denn wenn bei *καταλλάσσεσθαι* eine subj. Bedingung (Glaube) nicht stattfindet, so muß es ein Objectives sein. Dagegen streitet nicht 2 Kor. 5, 20. *καταλλάγητε τῷ θεῷ.* Denn da *καταλλαγῆναι τῷ θεῷ* heißt in gratiam Dei recipi, so kann die Aufforderung *καταλλάγητε* keinen anderen Sinn haben, als den: nehmet die dargebotene Gnade Gottes an; lasset euch versöhnen mit Gott, der vermöge der durch Christum voll-

zogenen καταλλαγή auch die δικαιοσύνην anbietet, die im Glauben ergriffen wird. Die Frucht der καταλλαγή ist δικαιοσύνη (ἄφεσις, σωτηρία, χάρις, ἐλπίς), und diese kann allerdings nur mittelst des Glaubens ergriffen, d. h. angeeignet werden. Daraus folgt, daß, wenn auch das object. Hinderniß der καταλλαγή, nämlich die ὀργή durch den Tod Christi objectiverweise aufgehoben ist, doch die Aneignung dieser καταλλαγή, die subj. Versöhnung, nur dadurch zu Stande kommen kann, daß die δικαιοσύνη oder die Gnade Gottes in Beziehung auf die Menschen durch den Glauben ergriffen wird. Man kann daher auch sagen, καταλλαγή ist die objective, δικαιοσύνη die subjective Versöhnung, die auf dem Glauben beruht, und zwar eben auf dem Glauben, daß die objective καταλλαγή vollzogen ist. Daher heißt die christliche Lehre λόγος τῆς καταλλαγῆς und das christliche Lehramt διακονία τῆς καταλλαγῆς 2 Kor. 5, 18. 19. Beides ist unmöglich, wenn die Versöhnung blos subjectiv ist und der Tod Jesu nur eine symbolische Bedeutung hat.

11. Wir werden aber nicht allein selig werden, sondern auch als solche, die sich Gottes rühmen, durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir die Versöhnung empfangen haben.

Οὐ μόνον δὲ scil. *σωθησόμεθα.*

Ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι scil. *σωθησόμεθα*, als Rühmende werden wir selig werden, d. h. als solche, die von der Größe der göttlichen Liebe, die sich in Ertheilung der Herrlichkeit zeigt (Vs. 2.), innigst durchdrungen sind.

Δι' οὗ — ἐλάβομεν, durch welchen wir jetzt die καταλλαγή, die Bedingung der künftigen σωτηρία und δόξα empfangen haben. Jetzt (νῦν) κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ, künftig σωθησόμεθα und zwar als καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ, überschwenglich beseliget. *Ἐλάβομεν.* In dem λαμβάνειν liegt die Voraussetzung eines Gegebenen; denn nur die Gabe kann man empfangen (λαμβάνειν).

Der Ausdruck καταλλαγὴν ἐλάβομεν zeigt offenbar, daß die Versöhnung ein Objectives ist.

12 — 21. Der Apostel hat von der künftigen Seligkeit der Gerechtfertigten gesprochen: dieses veranlaßt ihn, Adam und Christus zu vergleichen, da jener Urheber der Sünde und des Todes durch Ungehorsam, dieser Urheber der Gerechtigkeit und des Lebens durch Gehorsam ist. Paulus betrachtet daher den Adam als Typus, Christus als Antitypus. Man muß sagen, daß die Parallele höchst geistreich durchgeführt, aber freilich ursprünglich nicht zur dogmatischen Geltung niedergeschrieben ist.

12. *Διὰ τοῦτο — ἥμαρτον.* Deswegen, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt eintrat, und durch die Sünde der Tod, und auf gleiche Weise zu allen Menschen durchdrang, weil alle sündigten.

Διὰ τοῦτο. Richtig ist, daß δ. τ. nie causal, sondern nur

folgernd steht. Aber eben so gewiß, daß es stets auf das, was unmittelbar vorhergehet, zurückweist. Hier also auf δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν. Denn eben in der καταλλαγή durch den Tod Christi ist die Hoffnung des ewigen Lebens (10.) begründet, und zugleich dieß, daß wir uns Gottes durch Christum rühmen, d. h. freuen. Dieser Ruhm an Gott durch Christum soll nun näher entwickelt werden. Er beruht darauf, daß er uns aus Sünde und Tod, die Adam durch seinen Ungehorsam über alle Menschen gebracht hat, nach seiner Gnade mittelst des Gehorsams Christi (Tod) durch die δικαιοσύνη zum ewigen Leben bringen wird. Um nun die Gnade Gottes in das helleste Licht zu setzen, stellt der Apostel Adam, den Todesbringer, und Christus, den Lebensspender, die ὀργή und die χάρις, die Sünde mit dem Tode und die Gerechtigkeit mit dem Leben einander gegenüber.

Ὥσπερ. Der Nachsatz fehlt. Es ist ein Anakoluth, und zwar der auffallendsten Art. Nicht der Grammatik, wohl aber der Logik nach ist Vs. 18. als Ergänzung anzusehen. Denn in diesem Verse wird die Vergleichung zwischen Adam und Christus, die der Hauptzweck der ganzen Stelle ist, kurz zusammengefaßt in dem Gedanken: Wie eine Sündenthat Tod, so hat eine Rechtthat (δικαίωμα) Leben gebracht. Fr. leugnet dieß, weil Vs. 15—17. nicht parenthetische Sätze enthielten, und Vs. 18. eben das zusammengefaßt würde, was 15 — 17. ausgeführt sei. Allein klar ist, daß am Schlusse des Vs. 17. nichts anderes gelehrt wird, als was bereits 9 — 11. dargestellt war, und daß was dazwischen liegt, nur als Auseinandersetzung der Vergleichung zwischen Adam und Christus anzusehen ist. Nicht behauptet wird, daß Vs. 18. ganz so, wie er ist, als Nachsatz betrachtet werden könne, sondern nur, daß in demselben, namentlich in dem 2ten Satze οὕτω καὶ κ. τ. λ. selbst der Form nach der Nachsatz gefunden werde; daß also die Gedankenreihe des Apostels nicht unvollendet gelassen sei.

Δι' ἑνὸς ἀνθρώπου, durch einen Menschen, d. i. durch Adam, Vs. 14. 1 Kor. 15, 45. 47. Indem der Apostel hier und anderwärts den Adam als ersten Sünder nennt, und dessen Uebertretung des göttlichen Gebotes als die Ursünde betrachtet, scheint er sowohl mit der Geschichte Gen. 3, 6. als auch mit sich selbst (2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14.) in Widerspruch zu treten, weil nämlich Eva die erste Sünderin war. Was den Widerspruch mit der Geschichte anbetrifft, so meint Fr., derselbe werde dadurch aufgelöst, daß Adam allein, und ehe Eva erschaffen war (Gen. 2, 17. 22.), das Verbot erhalten, Eva aber erst durch Adam dasselbe erfahren habe. Folglich sei Adams Schuld größer als Eva's, und Adam müsse daher zuerst genannt werden, wenn von der Sündenschuld, Eva dagegen, wenn von dem Anfange der Sünde (von der Zeit) die Rede sei. Diese Auflösung hat keinen Grund. Entweder hat Eva gesündiget, d. h. ein ihr bekanntes göttliches Gebot über-

treten (und daß es ihr bekannt war, bezeugt sie selbst, Gen. 2, 2. 3.), oder nicht. Wäre letzteres der Fall, so könnte nicht gesagt werden ἐν παραβάσει γέγονε = ἥμαρτεν. Hat sie aber gesündiget und also Schuld, so ist sie auch die erste Sünderin, und hat als solche fast größere Schuld als Adam; überdieß ging sie der Zeit nach dem Adam im Sündigen vor. Folglich ist jene Erklärung nichtig. Unter allen Versuchen, diesen Widerspruch zu heben, scheint derjenige sich am meisten zu empfehlen, der auf den Zusammenhang des menschlichen Geschlechtes mit Adam als Stammvater hinweist. Daraus folgt noch nichts für den Traducianismus. Die Nachkommen, unbestimmt wie, theilten die sündige Natur, wenigstens die Sünde des Stammvaters. Wenn also von dem Anfange und der Nachfolge der Sünde die Rede ist, muß Adam, als das Haupt des Menschengeschlechts, als der Sündenvater genannt werden, nicht Eva, die als Mutter nach dem Naturverhältnisse zurücktritt. Ueberhaupt ist Paulus nicht ängstlich in der Behandlung des A. B., was sowohl die Thatsache als die Lehre anbetrifft. Da nun hier für seinen Zweck Adam allein paßte, weil er den ersten und zweiten Adam zusammenstellen will: so ignorirt er die Eva. Aber eben deshalb kann man die Stelle nicht zur Ausprägung eines dogmatischen Goldstücks gebrauchen.

Διά bezeichnet die Ursache, läßt aber unbestimmt, ob es die letzte oder nur eine werkzeugliche, intermedia, sei. Folglich kann aus dem Gebrauche dieser Präposition hier nicht geschlossen werden, daß der Apostel den Adam als die einzige oder letzte Quelle aller nachfolgenden Sünden betrachte, wogegen der Begriff der ἁμαρτία, als freier That, streitet.

Ἡ ἁμαρτία bezeichnet zunächst die einzelne unsittliche gesetzwidrige Handlung. 1 Joh. 3, 4. πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Der fehlende oder beigesetzte Artikel macht also keinen Unterschied in der Bedeutung. Vgl. Joh. 9, 34. 16, 8. 2 Petr. 2, 14. Sodann kann ἁμαρτία und ἡ ἁμαρτία collective gebraucht werden von der Gesammtheit der unsittlichen Lebensäußerungen in einem Individuum oder in Massen. Kap. 7, 8. Joh. 1, 29. ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου. Endlich kann sie personificirt, und als Mutter aller einzelnen Sünden, welche zusammengenommen den Begriff derselben ausmachen, gedacht werden. Kap. 7, 9 ff. Dann wird natürlich eine Eigenschaft der Seele bezeichnet, vermöge welcher diese dem Gesetze zuwider sich äußert. Aber immer bezeichnet sie dann nicht etwas essentielles oder materielles, d. h. eine mit der Substanz der Seele verbundene, derselben inhärirende Natureigenschaft, sondern nur einen gesetzwidrigen habitus, der freilich dem, was Erbsünde genannt wird, sehr nahe kommt. Als habitus oder Princip macht sie den Menschen, nach dem Apostel,

noch nicht verdammlich, wohl aber in sofern, als der Mensch ihrem Gesetze folgt und das thut, was er nicht will und nicht soll.

Daß nun auch hier ἁμαρτία keinesweges ein natürliches Verderben oder proclivitatem ad peccandum, peccatum habituale bezeichne, ist gewiß; denn der Tod wird als Folge der Sünde sowohl bei Adam, als bei dessen Nachkommen dargestellt, διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Bei Adam aber war er unstreitig die Strafe für die sündige That; und von den Nachkommen sagt der Apostel ausdrücklich, daß deshalb der Tod sie durchdrungen habe (εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν), weil alle gesündiget haben, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Auch wird der Tod Vs. 16. κρίμα und κατάκριμα genannt, welches auf einen ideellen oder formellen nexus der Sünde mit dem Tode, nicht aber auf einen physischen oder materiellen Zusammenhang hinzeigt.

Wenn ferner behauptet wird, daß durch Adam die Sünde in die Welt eingetreten sei und durch sie der Tod, so versteht dieß jeder von der Thatsünde, und von derselben muß es verstanden werden, weil Adam nicht wegen der Erbsünde, sondern wegen der freien Gesetzwidrigkeit starb. Da nun ohne Veränderung des Ausdrucks beides, Sünde und Tod, auch von den Nachkommen Adams prädicirt wird: so kann, wie das Wort θάνατος keine andere Bedeutung als die frühere erhält, auch ἁμαρτία nichts anderes bezeichnen, als das, was es in Beziehung auf Adam bedeutet. Sehr sonderbar würde es sein, wenn Paulus ἁμαρτία erst von der Thatsünde, später aber von der Erbsünde gebrauchte. Ueberdieß beweist Vs. 13. οὐκ ἐλλογεῖται sehr deutlich, daß von peccatis actualibus die Rede ist. Endlich wenn ἡ ἁμαρτία bei Adam die Thatsünde, bei seinen Nachkommen die Erbsünde bezeichnen sollte, so hätte sich Paulus in einer gar nicht zu entschuldigenden Weise ausgedrückt; und wenn letztere die Sündenmutter bei den Nachkommen ist, so fragt sich, woher die Sünde in Adam entstand. Ist etwa für diesen Eva die Erbsünde?

Εἰσῆλθε εἰς τὸν κόσμον, sie trat in die Welt ein, heißt, sie begann in der weltlichen oder irdischen Ordnung der Dinge. Vgl. Joh. 1, 9. ἦν — ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Denn daß κόσμος das ganze menschliche Geschlecht, als von welchem allein hier die Rede ist, bedeutet, erhellt aus καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθεν. Aber daraus folgt nicht, daß in der Formel εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον an eine auf alle Menschen sich verbreitende Wirkung, gleichsam an ein mit Uebermacht verbundenes Hervorbrechen des Naturverderbens gedacht werde. Selbst wenn die Sünde Adams ohne Nachfolge geblieben wäre und als Einzelthat dastände, würde jene Formel haben gebraucht werden können. Zu leugnen aber ist nicht, daß in derselben auf eine nachfolgende Reihe hingedeutet wird, weil überhaupt in der Formel in die Welt kommen, der Anfang einer Lebensdauer ausgedrückt wird. Also ist der Sinn dieser

Redensart hier: „die wirkliche Sünde, bisher blos ein mögliches, begann in der That mit der ersten Sünde ihre Existenz." Reiche. Keineswegs aber heißt εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κ. wirksam werden. (Thol.)

Καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος [εἰσῆλθε]. Daß unter θάνατος der physische Tod zu verstehen sei, ist klar aus Vs. 13. 20., vgl. Gen. 2, 17. 3, 19., auch weil nichts auf eine andere Bedeutung führt. Der Tod kam durch die Sünde in die Welt, weil diese der Grund, jener die Folge, d. h. Strafe war. In jedem Falle nimmt der Apostel an, daß zwischen Sünde und Tod ein bleibender, wenn auch ideeller, d. h. auf der Strafgerechtigkeit Gottes beruhender Zusammenhang ist. Dieses erhellt aus 13. 14. Denn wäre dieß nicht der Fall, so könnte Paulus gar nicht behaupten, daß die Menschen deswegen gestorben wären, weil sie alle gesündiget hätten; daß sie sogar auch diese Strafe erlitten, ohne daß sie ein positives Gesetz übertraten, wie Adam, Vs. 14. Θάνατος ist auch nicht ein Hinabmüssen in den Hades (Bretschn. evang. Pietism. 262.), denn das ist nicht identisch mit θάνατος, weil von den Gestorbenen auch einige in das Paradies kommen. Uebrigens ist der Tod nicht das bloße Aufhören des irdischen Daseins, sondern vielmehr der Inbegriff aller Leiden, die den Tod herbeiführen, und deren gewaltsames Ende der Tod ist. Denn nicht genug, daß auch Paulus den Körper, als irdisches Gebild, vergänglich nennet (1 Kor. 15, 47. 50.): so werden auch Gen. 3, 16 ff. dem Weibe nur Schmerzen, und dem Manne beschwerliches Tagewerk angedroht, der Tod aber Vs. 19. von der Natur des Körpers hergeleitet.

Καὶ οὕτως, und so, d. h. hier, wegen des Zusammenhanges der Sünde und des Todes, mittelst der Sünde. *Οὕτως* rebus ita comparatis h. l. Adamo propter peccatum mortuo. (Fr.)

Εἰς πάντας — ὁ θάνατος, der Tod zu allen Menschen hindurchdrang, d. i. über alle Menschen sich verbreitete, eigentlich διῆλθεν ὁ θάνατος τὸν κόσμον καὶ ἦλθεν εἰς πάντας ἀνθρώπους. „Das διέρχεσθαι bezeichnet hier wohl nur die extensive Verbreitung, die Gelangung zu Allen, nicht die Intensivität, womit der Tod das ganze Wesen des Menschen durchdringt." (Reiche)

Ἐφ' ᾧ. Die gründlichste Belehrung über Grund und Bedeutung dieser Formel findet man in den Comment. von Reiche und Fr. Letzterer sagt: Causa, cur ἐφ' ᾧ propter id quod valeat, in attractione quaerenda est, qua duae orationis partes in unam conflantur. Sed h. l. prior pars est, εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν ἐπὶ τούτῳ, altera, ὅτι πάντες ἥμαρτον, quae sic in unum contractae sunt, ut pronomen ᾧ casu suo ad priorem partem spectet (inclusum enim τούτῳ continet), notione ad posteriorem; nam ᾧ conjunctionis relativae ὅτι adsignificationem complectitur. Weshalb kann es nicht bedeuten; weil die

Behauptung sinnlos wäre, daß deshalb alle Menschen gesündiget hätten, weil der Tod zu allen Menschen durch die Sünde gedrungen sei.

Πάντες ἥμαρτον. Dieß ist freilich ein hist. Satz, der sich nicht streng beweisen läßt. Daß ἥμαρτον von der Thatsünde zu verstehen sei, leidet keinen Zweifel; aber eben die Thatsünden setzen die ἁμαρτίαν als Princip voraus, weil sie nur aus dieser hervorgehen, nicht aus dem πνεῦμα oder νοῦς. Kap. 7, 7 ff. Uebrigens ist schon bemerkt worden, daß der Apostel diesen Satz nur deshalb hinzugefügt hat, um die Dunkelheit der Formel καὶ οὕτως zu mildern. Denn wenn er gesagt hätte διὰ τῆς ἁμαρτίας εἰς πάντας κ. τ. λ., so war der Zusatz ἐφ' ᾧ κ. τ. λ. entbehrlich, obwohl er auch dann noch möglich war. Da der Apostel nicht einen (physischen) realen, sondern idealen, d. h. in der Strafgerechtigkeit Gottes begründeten Zusammenhang zwischen Sünde und Tod annimmt: so läßt sich die Frage nicht aufwerfen, in wiefern das πάντες auch auf die Kinder gehet, von welchen sich nicht sagen läßt, ἥμαρτον. Der Apostel denkt nicht an sie; und deshalb dürfen wir diese Thatsache der Erfahrung nicht aus dem dogmatischen Systeme des Apostels erklären wollen.

Das System des Apostels ist dieses. Adam sündigte und starb. So kam die Sünde in die Welt und der Tod. Alle sündigen und sündigten; alle sterben und starben. Gewiß denkt sich der Apostel die Menschheit durch Adam als unter der Herrschaft der Sünde und des Todes stehend. Aber er giebt keine Erklärung über den Causalzusammenhang der ersten und der folgenden Sünden.

13. 14. Der Apostel begegnet hier einem möglichen Einwande; nämlich dem, daß die Strafe des Todes für die Sünde ungerecht sei, wenn kein Gesetz vorhanden ist; insbesondere konnte dieses auf die Periode bis zum mosaischen Gesetze angewendet werden. Er spricht die Lösung des Räthsels nicht klar und deutlich aus, doch ist dieselbe in den Worten ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος enthalten. In diesen Worten liegt nämlich der Gedanke, daß Adam auf einen Befreier von Sünde und Tod hinweiset, der also bestimmt ist, das gestörte Verhältniß aufzuheben.

Ἄχρι γὰρ — ἐν κόσμῳ. Denn bis zum Gesetze war Sünde in der Welt. Das γάρ soll zur Bestätigung des letzten Satzes ἐφ' ᾧ — πάντες ἥμαρτον dienen. Denn da gewiß niemand zweifelte, daß in der Periode nach dem Gesetze Sünde in der Welt gewesen sei, so konnte dieß in Hinsicht auf die vorgesetzliche Periode zweifelhaft erscheinen.

Ἄχρι νόμου, bis zum Gesetze, nicht bis zum Ende des Gesetzes, wie Fr. weitläuftig aber vergeblich zu erweisen sucht, obwohl es dem Sprachgebrauche nach so verstanden werden könnte. Denn Paulus spricht von der Periode zwischen Adam und Moses.

Daß nach dem Gesetze Sünde herrschte, war natürlich, weil das Gesetz die Absicht hatte, die (That-) Sünde zu vermehren, Vs. 20. *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.*

Daß *νόμος* das mos. Gesetz sei, versteht sich.

Ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, war Sünde in der Welt, heißt, wurde gesündiget. Denn *ἁμ.* ist auch hier Thatsünde, wie *ἐλλογεῖται* zeigt.

Οὐκ ἐλλογεῖται, wird nicht angerechnet, und folglich auch nicht bestraft.

Μὴ ὄντος νόμου, wenn kein Gesetz ist. Streng genommen, ist keine Sünde da Sünde, wo kein Gesetz ist, 4, 15. Daß ein solches Gesetz nicht vorhanden war, nimmt Paulus an. An das natürliche (Kap. 1, 32.) denkt er jetzt nicht, weil dieses nur das Gefühl der Strafwürdigkeit ausspricht, aber nicht executirt, 1, 32. Also, hätte man denken sollen, würde der Tod nicht haben herrschen oder zu allen Menschen bringen können. Dennoch geschah dieß.

14. *Ἀλλ' — Μωσέως*, aber, der Tod herrschte von Adam bis Moses, und zwar auch über solche, die nicht nach der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams gesündiget, folglich auch nicht die Strafe des Todes verdient hatten. Hier fehlt die eigentliche Schlußfolge. Sie kann keine andere sein, als die, daß folglich die Menschen vermittelst der über Adam verhängten Strafe auch dem Tode anheim fielen, welchem Adam mit vollem Rechte verfallen war. Und deshalb ist nun Adam ein Typus des zukünftigen Adam.

Ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι = κατὰ τὸ ὁμοίωμα, auf der Bedingung = auf dem Grunde der Aehnlichkeit, d. i. nach der Aehnlichkeit.

Παράβασις ist nicht gleich *ἡ ἁμαρτία.* Jenes bezeichnet den einzelnen Theil des Ganzen, welches das letztere enthält.

Βασιλεύειν ἐπί τινα heißt Herrschaft ausüben über jemanden מָלַךְ עַל Ps. 47, 9.

Ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος. In diesem Satze ist die Begründung der Parallele zwischen Adam und Christus enthalten. Es ist eine doppelte Erklärung möglich. Man kann sagen: die Thatsache, daß die Menschen wegen ihres Zusammenhanges mit Adam sündigten und starben, ist ein Vorbild von dem, was zukünftig war. Wie von Adam Sünde und Tod sich über die Menschen verbreiteten, so sollte von Christus Gerechtigkeit und Leben ausgehen; wie durch des einen Sünde viele starben, 15., oder als Sünder dargestellt wurden, 19., so sollten viele durch eines Menschen Gehorsam, 19., Gerechtigkeit und Leben empfangen, Vs. 15. 21. Dann ist *ὅς* durch Attraction auf *τύπος* für *ὅ* gesetzt und auf den ganzen vorhergehenden Satz zu beziehen, und deshalb auch

μέλλοντος als Neutr. zu fassen, welches ist ein Vorbild des zukünftigen, nämlich dessen, was Christus bewirken wird; diese Erklärung ist unwahrscheinlich. Unwahrscheinlich, obwohl nicht sprachwidrig, ist sie deshalb, weil *ὅς* doch weit natürlicher auf *Ἀδάμ* bezogen wird; weil *τύπος* ebenfalls besser zu Adam, als zu einer Thatsache paßt; weil *τοῦ μέλλοντος* schwerlich als Neutr. angenommen werden kann. Denn der Messias wurde *ὁ μέλλων Ἀδάμ*, הָאָדָם הָאַחֲרוֹן, genannt, und Paulus nennt ihn selbst 1 Kor. 15, 45. *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*, und setzt ihn als solchen dem *πρῶτος Ἀδάμ* entgegen. Dennoch bleibt der Sinn derselbe. Denn wenn Paulus sagt: Aber der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gesündigt hatten nach gleicher Uebertretung wie Adam, welcher ist ein Vorbild des zukünftigen (Adam): so will er mit diesen Worten nichts anderes sagen, als daß Adam durch seine Sünde und Strafe (Tod) einen solchen (freilich verderblichen) Einfluß auf das ganze Geschlecht hatte, wie Christus (einen wohlthätigen), und daß mithin die Menschen zwischen Adam und Moses durch ihre, wie durch die Sünde Adams starben. Sünde war in der Welt bis zum Gesetze; aber ohne Gesetz wird sie nicht zugerechnet, folglich auch nicht bestraft. Dennoch wurde sie bestraft auch an solchen, die nicht wie Adam ein positives Gesetz übertreten hatten. Daraus folgt, daß das Strafurtheil Adams an ihnen vollzogen wurde, und Adam eigentlich die Schuld trägt, daß ihre Sünde mit dem Tode bestraft wurde. Deshalb ist Adam ein Bild des zukünftigen (Adam).

Τύπος ist Bild, und zwar hier im dogmatischen Sinne, ein Bild, welches auf etwas späteres hinweiset, auf den *ἀντίτυπος*. Dieses Bild, wenn es Typus sein soll, muß wenigstens in dem Hauptpunkte Aehnlichkeit haben. Hier ist das Typische der Einfluß auf die gesammte Menschenwelt; Adam ist Fürst der Sünde und des Todes für die Menschheit; Christus Fürst der Gerechtigkeit und des Lebens. So ließen sie sich wohl einander gegenüber stellen. Doch gerade die typische Aehnlichkeit hat Paulus nicht hervorgehoben, sondern dem Nachdenken der Leser überlassen. Dieß macht die Stelle allerdings dunkler, als es ohnedieß der Fall sein würde. Da aber die Verschiedenheit auch die Aehnlichkeit wenigstens andeutet, so konnte der von der Herrlichkeit der Erlösung und des zukünftigen Adam erfüllte, gleichsam überwältigte Apostel leicht verleitet werden, nur den Unterschied bestimmt anzugeben, den typischen Punkt hingegen im Sinne zu behalten.

Reiche: *Τύπος* soll bemerklich machen, daß in den ähnlichen Beziehungen der Straf- und Heilsordnung ein höherer Plan sich offenbare. — Typus und Antitypus weisen reell auf einander hin, stehen in genauem teleologischen Verhältnisse und machen zusammen

in der Regierung der Welt ein Ganzes aus. Pareus (bei Reiche): Dei consilio, ad quod Ap. hic digitum intendit Adam cum suis exitialibus effectis praefiguravit futurum alium, qui gratiam et salutaria effecta mundo afferret Christum. Unde admirabilis Dei φιλανθρωπία nascitur, qui in morbo remedium, in morte vitam, in perditore Servatorem adumbratum voluit, nempe quia genus humanum ad mortem et aeternas miserias a Deo conditum non erat. Ergo verisimile fuit, futurum alium Adam, qui primi culpam tolleret, vel potius ex ipso eventu et evangelii patefactione hunc typum Ap. nos vult intelligere.

15. Indem der Apostel den Adam den Typus des zukünftigen (Adam) genannt hatte, so hatte er damit eine Aehnlichkeit zwischen dem Typus und Antitypus ausgesprochen. Aber doch ist auch eine wesentliche Verschiedenheit. Die Aehnlichkeit, welche der Grund ist, daß Adam als Typus und Christus als Antitypus betrachtet werden kann, beruhet auf folgenden Stücken: 1. Beide sind Individuen; 2. beide sind Urheber einer gewissen Ordnung der Dinge; 3. beide haben durch eine That, jener durch das παράπτωμα (παρακοή, παράβασις), dieser durch χάρισμα, δικαίωμα (ὑπακοή) verschiedene Ordnungen gestiftet; 4. beide haben auf das ganze Menschengeschlecht (οἱ πολλοί) eingewirkt. Indem nun der Apostel die Verschiedenheit darstellt, erläutert er zugleich die Aehnlichkeit, oder rechtfertiget den Ausdruck τύπος. Doch diese Aehnlichkeit herauszufinden, überläßt er dem Nachdenken des Lesers, berührt aber alle Stücke. In diesem Verse stellt er die Verschiedenheit dar. Auf der einen Seite Sünde und Tod, auf der anderen Gnade und Gerechtigkeit, kurz Adam und Christus werden beide nach ihrem Einflusse auf die Menschenwelt einander gegenüber gestellt.

In den Worten ἀλλ' οὐχ — χάρισμα, aber nicht wie die Sündenthat ist die Gnadenthat, ist das Thema für 15—21. enthalten. Es würde besser für das Verständniß sein, hier ein Punktum zu setzen und einen eigenen Vers aus diesen Worten zu constituiren.

Es könnte auch heißen ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ τύπος οὕτω καὶ ὁ ἀντίτυπος. Dieß wäre aber nur formell ausgedrückt. Der Apostel zieht es vor, das Essentielle hervorzuheben: deshalb sagt er in Bezug auf Adam παράπτωμα, in Bezug auf Christus χάρισμα. Diese Abstracta sind mit Vorbedacht gewählt. Sie bezeichnen zwar eigentlich eine einzelne That; jenes eine Sündenthat, dieses eine Wohlthat; hier aber dienen sie dazu, um die innere Verschiedenheit der Sünden- und Todesordnung, die von Adam ausging, und der Gnaden- und Lebensordnung, deren Adam Christus ist, darzustellen. Παράπτωμα ist die sündige That Adams, durch welche Sünde und Tod in die Welt kam. Ihr stehet gegenüber die Lebensordnung Christi. Diese wird in einer Art von Paranomasie, um den Gegensatz zu schärfen, χάρισμα genannt, weil sie durch eine Huldthat

begründet wurde. Strenge Gegensätze sind es nicht; dann mußte entweder statt *παρ. ὀργή* oder anstatt *χάρισμ.* Gesetzerfüllung (etwa *ὑπακοή*) gesetzt sein, so wie 19. *παρακοή* und *ὑπακοή* einander entgegengestellt sind.

Εἰ γὰρ — ἀπέθανον. Denn wenn durch Eines Sündenthat Viele starben. *Γάρ* leitet die Darlegung der typischen Verschiedenheit zwischen Adam und Christus, oder des *παράπτωμα* und *χάρισμα* ein.

Εἰ ist keineswegs particula conditionalis oder Schlußpartikel; denn nicht einen logischen Schluß, sondern eine historische Thatsache enthält das folgende, wie *ἐπερίσσευσε* hinlänglich beweist. Aber allerdings giebt dieses *εἰ* dem Ganzen eine logische Form; deshalb ist es so zu deuten, „wenn es gewiß ist, daß durch des Einen Sünde die Vielen starben, so ist es noch viel gewisser (*πολλῷ μᾶλλον*), daß die Gnade über viele überströmte. Es ist zwischen beiden Sätzen dasselbe Verhältniß, wie Vs. 10. Denn auch dort bezeichnet das *πολλῷ μᾶλλον* nichts als die größere Gewißheit, die auf einem nicht ausgesprochenen Gedanken beruht; nämlich dem, „weil Gottes Gnade und Liebe dieß mit sich bringt. Der Apostel hätte hier auch die Satzverbindung wählen können, deren er sich Vs. 8. u. 9. bedient hat. Demnach würde er gesagt haben: *Τῷ γὰρ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον.* Denn durch Eines Sünde starben Viele.

Πολλῷ οὖν μᾶλλον — ἐπερίσσευσε. Vielmehr also ist die Gnade auf Viele übergeströmt.

Μᾶλλον auf *ἐπερίσσευσε* zu ziehen (Reiche), geht aus dem einfachen Grunde nicht; weil nicht *μᾶλλον ἐπερίσσευσε*, sondern *χάρις ἐπερίσσευσε* den Gegensatz ausmacht. Doch steht jener Verbindung keineswegs die Bedeutung von *περισσεύειν* (Fr.) entgegen, in wiefern es nämlich schon den höchsten Grad, den Superlativ (abundanter obtingere) anzeige. Denn auch 1 Theff. 4, 1. hat es *μᾶλλον* bei sich (*ἵνα περισσεύητε μᾶλλον*).

Οἱ πολλοί sind alle, wie der Artikel anzeigt. *Ἀπέθανον* ist offenbar den Tod erleiden, und hierbei an nichts anderes zu denken, als an den physischen Tod. Ueber den Zusammenhang zwischen dem *παράπτωμα* des Adam und dem Tode der Nachkommen siehe zu 12. Er beruht einerseits auf der Strafgewalt Gottes (*ὀργή*), andererseits auf der Sünde, welche die Nachkommen theilten, nachdem sie durch Adams Fall in der Welt zu existiren begonnen hatte.

Ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ist die Gnade Gottes, aus welcher die *δωρεὰ ἐν τῇ χάριτι, τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ* entsprang, welche die Veranstaltung traf, daß diese *δωρεά* sich über viele verbreitete. (*ἐπερίσσευσε*)

Καὶ ἡ δωρεά und die Gabe. Darunter ist die *δωρεὰ τῆς δι-*

καιοσύνης Vs. 17. zu verstehen, die Christus durch sein δικαίωμα Vs. 18. oder durch seine ὑπακοή Vs. 19. uns erworben hat. Dieser Umstand ist herausgehoben in den Worten ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς — ἐπερίσσευσε, erstreckte sich durch die Gnade des einen Menschen, Jesu Christi, über Viele. Hier ist ἐν χάριτι der Gegensatz zu παράπτωμα, welches auf die ὀργήν, den Gegensatz von χάρις hinweist. Δωρεά mit ἐν χάριτι unmittelbar zu verbinden, gestattet der fehlende Artikel nicht. Die χάρις Christi besteht eben darin, daß er uns die χάριν θεοῦ vermittelt hat. Doch liegt zugleich in dem Worte nicht blos der Begriff des Freiwilligen und Wohlthätigen, sondern auch der schweren Opfer, die diese Vermittlung ihm auferlegte, indem er für Gottlose gehorsam wurde bis zum Tode am Kreuze.

Joh. 1, 17. Ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. 2 Kor. 8, 9. Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Gal. 1, 16. Ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ.

Τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου drückt den Antitypus zu dem ἑνὸς παραπτώματι aus. Dasselbe gilt von dem εἰς πολλοὺς ἐπερίσσευσε, welches dem πολλοὶ ἀπέθανον als Gegenbild entspricht.

Ἐπερίσσευσε intransitiv redundare, reichlich sich verbreiten, überströmen. Vgl. Lex.

16. In der Darstellung dessen, was Typus und Antitypus verschiedenes haben, ist ein Klimax sichtbar. Vs. 15. ist blos die histor. und zugleich logische Gewißheit dargestellt, daß wie Adam (Tod, Zorn), so Christus Gnade gebracht hat. Im 16ten Verse erscheint die Verschiedenheit durch 2 Punkte gesteigert. Typus, Verdammniß ist aus einer Sündenthat; Antitypus, aus vielen Sünden ist Lossprechung (δικαίωμα) hervorgegangen. Endlich 17. Typus, Eines Sündenthat hat Herrschaft des Todes; Antitypus, die Gnade hat Herrschaft des ewigen Lebens gebracht.

16. Ἀλλ' — δικαίωμα. Und nicht wie durch Einen, der gesündiget, ist die Gabe. Denn das Urtheil über Einen [wurde] zur Verurtheilung; die Gnadenthat aber wegen vieler Sünden zur Begnadigung. Dieser Vers beginnt gewissermaßen aufs neue. Der Grund davon liegt darin, daß der Apostel sich bewußt war, er habe im vorigen Verse nur einen historischen Satz, und auch diesen in einer gewissen Unbestimmtheit dargestellt, so daß alles mehr als göttliche Ordnung (παράπτωμα, χάρισμα, ἀπέθανον — ἐπερίσσευσε) erschien, folglich Typus und Antitypus minder ins Licht traten. Vorzüglich gilt dieß von dem ersteren. Denn Christus tritt schon mehr hervor, weil er selbst genannt ist; Adam aber nicht. Um daher die Vergleichung schärfer zu machen, setzt er δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, welches

die Person Adams hervortreten läßt, die in dem vorigen Verse in den Hintergrund gestellt war. Aber die große Kürze macht die Worte dunkel. Daß zu δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος etwas supplirt werden müsse, ist klar. Die Lesart ἁμαρτήματος hat beachtenswerthe äußere Auctoritäten für sich; doch ist sie Correctur, weil durch sie die dunkele Kürze gemindert wird: Nicht wie durch eine Sünde ist die Gnadengabe. Allerdings scheint sie durch δι' ἑνὸς παραπτώματος Vs. 18. bestätiget zu werden: aber eben dieses erregt Verdacht. Da der ganze Satz in Form und Inhalt auf Vs. 15. zurückweist und das dort gesetzte χάρισμα dem δώρημα Vs. 16. unleugbar entspricht (nur daß χάρισμα mehr auf Christus, δώρημα mehr auf Gott hinweist), so ist nach ἁμαρτήσαντος zu ergänzen τὸ παράπτωμα, und der Satz würde vollständig so lauten: καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ δώρημα scil. ἐστι. Nicht verhält es sich mit der Gnadengabe so wie mit der Sündenthat des einen Sünders. Die Erklärung oder nähere Bestimmung des unbestimmten Satzes giebt das folgende, τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα. Aber eben weil im folgenden die Bestimmung gegeben ist, darf sie im ersten Satze nicht aufgenommen werden, sondern derselbe ist in seiner Unbestimmtheit zu lassen.

Τὸ μὲν — κατάκριμα. Denn Eines Gerichtsurtheil (ward) zum Verdammungsurtheil. Τὸ μὲν γὰρ κρίμα, denn das Gericht, nämlich Gottes. Ἐξ ἑνὸς ist masc.; denn über Adam wurde Gericht gehalten. Das κρίμα ging von Einem ἐξ ἑνός aus und ward (ἐγένετο) εἰς κατάκριμα zum Verdammungsurtheil, nämlich der Nachkommen (πάντων ἀνθρώπων), die durch ihre Sünde an der That Adams und folglich an seiner Verurtheilung Theil nahmen. Κρίμα kann nicht so erklärt werden, daß es den Ausspruch Gottes, durch welchen er unter Strafandrohung von dem Baume zu essen verbot, bezeichne. Denn dieser Ausspruch wurde nicht zum κατάκριμα, sondern blieb nach wie vor was er war, ein Verbot; am allerwenigsten hätte dieses Verbot den Nachkommen zum κατάκριμα werden können. Sondern κρίμα heißt Urtheil, jedoch mit dem Nebenbegriffe der Bestrafung; und das Strafurtheil wurde zum Verdammungsurtheil für die Nachkommen. Reiche: „das Strafurtheil, welches Adam traf, wird κρίμα genannt, weil es formell ausgesprochen wurde und weil eine ausdrückliche Drohung vorherging, Gen. 2, 17. Die Vollziehung desselben an den Nachkommen dagegen heißt κατάκριμα, Verdammung, weil hier blos Vollziehung war, aber keine vorherige Drohung, noch nachheriger Richterspruch."

Τὸ δὲ — δικαίωμα. Aber die Gnadenthat (ward) aus vielen Sünden zum Lossprechungsurtheil. Τὸ δὲ χάρισμα = δώρημα, also = ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης.

Ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, aus vielen Sünden, bildet den Gegensatz zu δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος. Derselbe ist allerdings dadurch

geschwächt, und seine Spitze abgestumpft, daß ἁμαρτήσαντος ein handelndes Individuum, χάρισμα und δικαίωμα aber Abstracta sind. Allein da Vs. 15. die Persönlichkeit des Antitypus hervorgehoben, der Typus dagegen in Schatten gestellt war; so wird diese Ungleichheit hier ausgeglichen, indem der Typus in seiner Person hervorgehoben, der Antitypus nur durch die That, δικαίωμα, χάρισμα bezeichnet wird.

Ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων. Das ἐκ zeigt den Ausgangspunkt an. Vorher hieß es, „das Strafurtheil ging aus von Einem Sünder und wurde zur Verdammung Vieler," hier heißt es: die Gnadengabe ging hervor aus vielen Sünden und wurde zur Rechtfertigung. Per kann hier ἐκ in keinem Falle heißen, so wenig wie vorher. Denn es giebt keinen Sinn: die Gnadengabe ist durch viele Sünden zur Rechtfertigung geworden. Wenn das nun so erklärt wird (Fr.): multa edita facinora effecerunt, ut Dei donarium hominibus destinatum ratum fieret et tanquam absolutoria sententia promulgaretur, oder so: χάρισμα peccatorum veniam apportans exsistere non poterat, nisi per multa peccata tanquam in solem et pulverem productum, so giebt das allerdings einen Sinn, aber einen falschen. Denn nicht waren die vielen Sünden die Ursache, oder der Grund des χάρισμα, sondern das χάρισμα war der Grund, daß aus vielen Sünden ein δικαίωμα hervorging. Der Vergleichungspunkt ist dieser. Die ὀργή ließ bei dem Typus (Adam) das κρίμα aus Einem herstammend, (das aus einem Sünder hervorging) zum κατάκριμα Aller werden. Bei dem Antitypus ließ die χάρις die Gnadenhandlung, χάρισμα, aus vielen Sünden heraus zum δικαίωμα, zur Rechtfertigung (Begnadigung) Vieler werden. Χάρισμα ist die verwirklichte χάρις, und deswegen ist bei εἰς δικαίωμα ebenfalls ἐγένετο zu ergänzen.

Δικαίωμα ist eigentlich decretum, die lossprechende Richtersentenz, decretum absolventis; δικαίωσις actio absolventis (Fr.).

17. Die Vergleichung des Typus und Antitypus erreicht nun die höchste Spitze; der Gegensatz tritt hier am schärfsten hervor, in dem Gedanken: durch Eines Eine Sünde hat der Tod geherrscht, vielmehr werden die, welche die überschwengliche Gnade, nämlich die Gabe der Gerechtigkeit, annehmen, im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus; dort Sünde und Tod durch Adam, hier Gnade, Gerechtigkeit, Leben durch Christus.

Wetst.: Non tantum restituit Christus quae Adamus perdiderat sed multo plura donavit; non reduxit in paradisum terrestrem sed vitam aeternam in coelis promisit.

Vor 17. ist also wie bei 16. καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος

τὸ δώρημα im Gedanken zu setzen. Der Apostel hat es nicht wiederholen wollen, weil es schon zweimal ausgesprochen war. Er hätte es auch vor 16. weglassen können. Dann würden sämmtliche drei γάρ Vs. 15. 16. 17. desto deutlicher als coordinirt, und als unter dem angegebenen Satz subsumirt erscheinen. Die schöne Ordnung in dem Gedankengange des Apostels, namentlich die so klare gradatio wird gestört, wenn Vs. 17. als Beweisgrund für den letzten Satz des 16. Verses genommen wird, wie de Wette will und Fr. annimmt. Letzterer sagt so: Donum per multa patrata in absolutoriam Dei sententiam, quae perennis vitae spem nobis faciat, ubique cessisse, ex eo apparere, quod quum optimo numine ad vexandos homines minime inclinato tamen unum unius Adami facinus mortis acerbitatem in nos derivare potuerit, multo magis sperandum sit, fore, ut — sempiterna vita fruamur.

Allein abgesehen davon, daß in dem δικαίωμα keinesweges die spes vitae perennis enthalten ist; (wenn dieß wäre, so würde der ganze 17. Vers überflüssig sein) so ist auch klar, daß der Apostel keinesweges den Grund von τὸ δὲ χάρισμα ἐ. π. π. ἐ. δ. angeben will, denn dieß würde den ganzen Fortschritt der Vergleichung aufheben; und dann hätte er nicht nöthig gehabt, den Satz εἰ γὰρ τῷ — διὰ τοῦ ἑνός vorauszuschicken; vielmehr zeigt dieser Satz, daß die Vergleichung fortgesetzt und der Unterschied des Typus und Antitypus weiter ausgeführt werden soll.

Daher vollendet der Apostel die Vergleichung auf die schönste Weise und vereint, was in den einzelnen Theilen zum Ganzen gefehlt hatte. In der Darstellung des Typus (Adam) fasset er alles zusammen, was das Bild vollständig macht. Vs. 15. hatte διὰ τοῦ ἑνός, und Vs. 16. παραπτώματι gefehlt, und da Vs. 15. der Ausdruck οἱ πολλοὶ ἀπέθανον matt erscheinen konnte, so setzt er nun θάνατος ἐβασίλευσε, um gar nichts übrig zu lassen, was man vermissen könnte. Daraus entsteht nun der vollständige Satz: denn wenn mittelst Eines Sünde der Tod herrschte durch Einen.

Allerdings sollte der rhetorischen oder logischen Concinnität wegen das Subject des Nachsatzes ζωή sein, weil im Vordersatze θάνατος stand: aber ein sehr feiner Tact gebot dem Apostel das Subject zu verändern. Im Reiche des Zornes, da wo der Tod herrscht, ist alles passiv und unthätig; man leidet die Strafe. Anders verhält es sich im Reiche des Lebens. Das Leben kann nicht herrschen, ohne die höchste Thätigkeit zu erzeugen, gleichsam das Object in ein Subject zu verwandeln. Das Leben erscheint in anderer Form, als der Tod. Indem dieser in der Unterdrückung derer, die er trifft, sich äußert, zieht sich das Leben zurück, und läßt die hervortreten, in denen es herrscht. Hierin liegt der Grund, warum der Apostel nicht sagt: das Leben wird herrschen in dem Ueberschwange der Gnade, sondern: die, welche die

überschwengliche Gnade nehmen, werden herrschen im Leben.

Die Formel οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος λαμβάνοντες weiset auf Vs. 15. ἡ χάρις ἐπερίσσευσε zurück.

Καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικ. Wie Vs. 15. die χάρις τοῦ θεοῦ von der δωρεά abgesondert war, so auch hier. Man könnte καί epexegetisch fassen, nämlich, und zwar weil λαμβάνοντες steht. Denn die Gnade Gottes, als Quelle der δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, ist nur einmal hervorgetreten, als sie die δωρεὰν τ. δ. den Menschen bereitete; aber freilich die δωρεά wird immer von neuem genommen. Τῆς δικ. ist gen. appos. und erklärt, worin die δωρεά besteht. Λαμβάνοντες, das Präs., nicht der Aor., weil in Beziehung auf das Menschengeschlecht das Nehmen des Geschenkes, das Ergreifen der Gnadengabe als eine fortdauernde Handlung gedacht wird.

Ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι. Obwohl der Apostel für den Zweck, um dem θάνατος ἐβασίλευσε eine Antithese zu geben, die Ausdrücke hier gewählt hat, doch ist kein Grund vorhanden, dieselben willkürlich zu deuten oder sie in einem anderen Sinne zu nehmen, als diese dem Paulus geläufige Redensart an anderen Stellen hat. Vgl. 1 Kor. 4, 8. 6, 2. 3. 2 Tim. 2, 11. 12. Ζωή ist nicht ausschließlich das zukünftige Leben, obwohl das Fut. βασιλεύσουσι auf die Zukunft hinweiset. Allein da ἐν ζωῇ ohne Artikel gesetzt ist, so will der Apostel den Gegensatz von θάνατος ausdrücken; folglich ist ζωή im prägnanten Sinne zu nehmen, und ἐν ζωῇ für ζῶντες gesetzt.

Daß aber überhaupt die Christen als künftige Herrscher dargestellt werden, hat seinen Grund in der Idee der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Christus ist Herrscher; die Christen als seine Brüder Mitherrscher; 2 Tim. 2, 11. 12., wie Miterben, 8, 17. Allerdings entstehet hierbei die Frage, wie das Mitherrschen zu denken sei, da ja Christus selbst die Herrschaft (βασιλείαν) dem Vater übergeben wird, 1 Kor. 15, 28. Jedenfalls ist es eine Metapher, welche durchaus gleichbedeutend mit συνδοξασθήσονται (vgl. Joh. 17, 22.) zu fassen ist.

Διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰ. Χ. Sehr würdig schließt sich die ganze Zusammenstellung des ersten und letzten Adam mit der Erklärung, daß die Begnadigten und Gerechtfertigten im Leben herrschen werden durch den Einen Jesum Christum, der also im vollesten Sinne der Weg und das Leben ist. Der ganze Vers enthält also dieß, „nicht verhält sichs mit der Sünde, wie mit der Gnade. Denn hat der Tod mittelst Eines Sünde geherrscht durch Einen: so werden vielmehr (das liegt in der Natur der Gnade) die, welche die überschwengliche Gnade und (nämlich) die Gabe, die in der Gerechtigkeit besteht, hinnehmen, im Leben (als Lebende) herrschen durch den Einen Jesus Christus.

18. Der Apostel faßt nun in der Form eines Schlusses die

ganze Argumentation noch einmal zusammen und kehrt dadurch gewissermaßen zu Vs. 12 zurück. Daher auch Vs. 19—21. als Fortsetzung der Vs. 11. abgebrochenen Gedankenreihe anzusehen ist.

Ἄρα — ζωῆς. Also nun wie durch eine Sündenthat (das Gerichtsurtheil kam) zu allen Menschen zur Verdammung: so auch (kam) durch eine Rechtthat (die Gnade) zu allen Menschen zur Begnadigung mit dem Leben.

Ἄρα οὖν. Win. 417. Also nun; daher also. Die beiden folgenden Sätze ermangeln des Subjects und Prädicats, welche ergänzt werden müssen. Daß es am natürlichsten sei, aus den eigenen Worten des Apostels diese Ergänzung herzustellen, ist klar. Da nun in beiden Sätzen εἰς πάντας ἀνθρώπους steht, zu welchem Vs. 12. διῆλθεν, Vs. 15. ἐπερίσσευσε gesetzt ist, so scheint jenes für den ersten, dieses für den zweiten Satz das passendste zu sein. Und da Vs. 16. dem κατάκριμα das κρίμα gegenübergestellt wird, so wird wohl der erste Satz am füglichsten so ergänzt werden: ὡς δι᾽ ἑνὸς παραπτώματος τὸ κρίμα διῆλθεν εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα. In dem zweiten Satze hingegen ist wohl aus Vs. 15. entweder ἡ χάρις oder ἡ δωρεά zu suppliren, so daß der Satz vollständig so lauten würde: οὕτω καὶ δι᾽ ἑνὸς δικαιώματος ἡ χάρις (ἡ δωρεὰ) ἐπερίσσευσεν εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. Dr. Fr. supplirt im ersten τὸ κρίμα ἐγένετο, im zweiten τὸ χάρισμα γενήσεται. Allein wenn auch ἐγένετο sehr passend erscheint, so ist es doch von dem Apostel nicht gebraucht worden; und das Fut. γενήσεται kann aus eben diesem Grunde nicht gebilliget werden, noch weniger deswegen, weil die δικαίωσις ζωῆς nicht zukünftig, sondern gegenwärtig ist; indem sie in der δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης (Vs. 17.) besteht, welche die ζωήν in sich faßt, in jedem Falle die ἐλπίδα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, von welcher der Apostel Vs. 2. ausgegangen war, und welche die ganze Demonstration dieses Kapitels veranlaßt hat. Die ἐλπίς aber trägt das Leben in sich, ideal-real.

Δι᾽ ἑνός. Daß ἑνός beidemal Neutrum sei, ist das wahrscheinlichste. Denn Vs. 18. und 19. bilden einen Fortschritt und sind gewissermaßen 16. und 17. parallel. Was den ersten Punkt anbetrifft, so wird 18. zuerst τὸ ἓν παράπτωμα und δικαίωμα erwähnt und beides als vollendete Handlungen betrachtet, wie Vs. 16. Im 19. Verse wird der Umstand herausgestellt, daß die ὀργὴ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνός erwirkt sei und gleicherweise die χάρις διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός sich der Zukunft (κατασταθήσονται) erweisen werde; wie Vs. 17. βασιλεύσουσι gesagt war.

Das zu supplirende κρίμα bedeutet auch hier das über das παράπτωμα des Adam gefällte Urtheil Gottes, welches über (εἰς) alle Menschen kam (διῆλθε) zur Verdammung, also ein κατάκριμα wurde.

Δι᾽ ἑνὸς δικαιώματος. Durch eine Rechtthat. Δικαίωμα, als Gegensatz von παράπτωμα, und parallel der ὑπακοή, Vs. 19.,

kann keine andere Bedeutung haben, als die angegebene. Es ist auf den Tod Jesu zu beziehen, nicht aber auf den ganzen Zustand der Erniedrigung (Fr.). Denn der Apostel erwähnt in diesem Kapitel zweimal den Tod Jesu (*ἀπέθανε* Vs. 8., *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* Vs. 9.), wo er von der durch Christum erworbenen *σωτηρία* spricht; von welcher sowohl hier als Vs. 19. die Rede ist. Nach *δικαιώματος* scheint *ἡ χάρις ἐπερίσσευσεν* ergänzt werden zu müssen: durch durch eine Rechtthat verbreitete sich die Gnade über alle Menschen.

Εἰς πάντας ἀνθρώπους. Die Frage, ob der Apostel dadurch, daß er die Gnadenwirkung des Todes Christi auf alle Menschen, *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*, sich erstrecken lässet, eine Apokatastasis lehre, und also behaupte, daß einst alle erlöst werden würden, ist freilich nicht zu umgehen. Wer in den Schriften des Apostels nur Dogmatik und nicht auch Rhetorik findet, muß freilich in wahre Herzensangst gerathen, weil der Apostel als Dialektiker und Rhetoriker mit seinen Ideen sehr frei schaltet. Hier ist es ihm um eine Vergleichung Adams und Christi zu thun. Der Tod erstreckte sich faktisch über Alle, weil Alle sündigten; die Begnadigung aber faktisch nicht über Alle, weil nicht Alle glauben. Aber diese subj. Bedingung übersiehet hier der Apostel, und faßt nur die Bestimmung der Gnade ins Auge, die unleugbar universal ist. Das thut er, um die Gegensätze parallel zu machen. Da nun wirklich die Gnade für Alle bestimmt ist, so konnte sie dem universalen Tode entgegengesetzt werden, wenn von der Bedingung abgesehen wird, wie der Apostel hier thut. Die Dogmatik hat von der Aengstlichkeit wahrlich keinen Nutzen gehabt, ist vielmehr monströs geworden.

Εἰς δικαίωσιν ζωῆς, d. h. zur Lossprechung (Begnadigung *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*), welche Leben bringt, *ἡ τὴν ἐλπίδα τῆς ζωῆς κατεργάζεται*. *Ζωῆς* ist gen. obj. oder der Wirkung. Durch Christi Tod haben alle Vergebung der Sünden (*δικαίωσιν*), dadurch wird der Tod, der der Sünde Sold ist, aufgehoben, weil mit der *δικαιοσύνη* oder *δικαίωσις* das Leben, als Gnadengeschenk eintritt.

19. Eine wirkliche Erweiterung des vorhergehenden Satzes enthält dieser Vers und zwar in zwei Punkten. Es wird nämlich hier in der Reassumtion am Typus und Antitypus zuerst hervorgehoben, daß sie Individuen der Menschenwelt sind, welche ihr, jener durch *παρακοή* Fluch, dieser durch *ὑπακοή*, Segen gebracht haben. Das zweite ist, daß der Fluch der Vergangenheit, der Segen der Zukunft angehört. Hierbei übergehet der Apostel den Umstand, daß der Fluch auf Alle, der Segen nicht auf Alle sich erstreckt. Da dieses seinem rhetorischen Zweck Eintrag gethan, und die Vergleichung Adams und Christi als minder adäquat dargestellt haben würde: so übertüncht der Apostel als Rhetoriker diesen

Unterschied durch den Ausdruck *οἱ πολλοί*, der von Allen und von Einigen verstanden werden kann.

Ὥσπερ — οἱ πολλοί. Denn wie durch den Ungehorsam Eines Menschen als Sünder dargestellt wurden die Vielen: so auch werden durch den Gehorsam des Einen als Gerechte dargestellt werden die Vielen.

Die Vergleichungspunkte sind: Einer und Viele, Ungehorsam und Gehorsam, Ein Mensch und Einer, Sünder und Gerechte, wurden und werden. Gewiß, der Apostel ist höchst scharfsinnig, ein Dialektiker und Rhetoriker, wie Keiner. Aber gerade diese ungemeine und feine Kunst war es unstreitig, die ihm den Vorwurf zuzog, den er negirend selbst ausspricht (2 Kor. 12, 16.): *ἀλλ' ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον.* Paulus war gewiß unüberwindlich und unwiderstehlich im dialektischen Streite; beide Eigenschaften mußten den Haß der Feinde oder Nebenbuhler oder sich schwach fühlender Collegen erwecken und anschüren. Er scheint das gerade Gegentheil seines Lehrers Gamaliel gewesen zu sein, und seine Dialektik hat er unstreitig eben so wenig von diesem braven Manne als seine Thatkraft überkommen; aber von beidem hat er im Dienste Gottes, Christi und der Menschheit mit einem Erfolge einen solchen Gebrauch gemacht, daß er völlig einzig dastehet, und den größten Wohlthätern beigezählt werden muß. Das jüd. Volk hat sich großer Geister zu rühmen; es ist auch in dieser Beziehung *ἐκλεκτός*.

Γάρ dienet hier zur weiteren Ausführung und näheren Bestimmung, wie Ap.-G. 13, 27. 17, 23. 19, 24. Matth. 1, 28. Kol. 2, 1. Offenb. 13, 14.

Ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν. Die Redensart *καθίστασθαι ἁμαρτωλός* oder *δίκαιος*, dargestellt werden als Sünder oder Gerechter, involvirt freilich streng genommen das Sein, bezeichnet aber doch mehr die äußere Erscheinung, die durch Schicksal oder Gericht, in letzterem Falle durch Strafe oder Belohnung bestimmt wird als Tod oder Leben. Also stehet es nicht für *εἶναι;* aber auch nicht für cognosci (Fr.), sondern *καθίστασθαι* heißt: in den Zustand versetzt werden, sisti. Jak. 4, 4. *Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν; Ὃς ἂν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται.* Der letzte Satz kann nichts anderes bedeuten, als dieses: Wer sich entschließet die Welt zu lieben, wird in den Zustand eines Gottesfeindes versetzt, d. h. Vs. 6. Gott behandelt ihn als einen Feind. *Ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν* heißt also: sie wurden als Sünder behandelt, d. h. mit dem Tode bestraft. *Δίκαιοι κατασταθήσονται* heißt: sie werden als Gerechte behandelt werden, d. i. sie werden mit dem Leben begnadiget werden (*ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι*). Ganz falsch Fr.: *οἱ δίκαιοι* tum demum sistentur h. e. cognoscentur, quum Christus judex sententiam tulerit.

Die δίκαιοι sind nichts anderes, als diejenigen, welche die δικαιοσύνην ἐκ πίστεως besitzen, δικαιωθέντες, Vs. 1. Aber als Solche sind sie nicht δίκαιοι, sondern δίκαιοι κατεστάθησαν. Wenn nun der Apostel hier das Futurum κατασταθήσονται setzt: so hat er nicht die ζωή, sondern die δόξα im Auge, die freilich nur in der Hoffnung gegenwärtig, in der Realität und Objectivität zukünftig, nicht ἐλπὶς βλεπομένη ist. Durch die δικαίωσις wird man nicht gerecht, sondern in den Zustand Gerechter versetzt; als Gerechter behandelt; folglich begnadiget, weil die Sünde vergeben wird. Vor Christo fand keine ἄφεσις ἁμ., sondern nur πάρεσις statt; daher herrschte der Tod. Hieraus folgt, daß ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν so viel ist, als in den Zustand von Sündern versetzt, als Sünder behandelt werden, d. h. mit der Strafe der Sünder oder mit dem Tode belegt werden. Vgl. 12. εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον. Vs. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον. Der Sinn dieses Verses ist also dieser: Wie ferner durch den Ungehorsam Eines Menschen die Vielen in den Zustand der Sünder versetzt, d. i. mit der Strafe der Sünder belegt, d. i. dem Tode unterworfen wurden: so werden auch durch den Gehorsam Eines die Vielen in den Zustand der Gerechten versetzt, d. i. zur Herrlichkeit (δόξα) Gottes, Vs. 2., oder Christi, Kol. 1, 27., oder der Kinder Gottes (8,21.), (2 Tim. 2,10. Διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς ἵνα καὶ αὐτοὶ τῆς σωτηρίας τύχωσι τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου) erhoben werden. Διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός. Von dem Tode Christi ist der Gehorsam des Einen zu erklären. Bei ἑνός ist nicht ἀνθρώπου zu suppliren; sondern es ist in seiner Allgemeinheit „des Einen" zu belassen. Paulus hat Christum nirgends als bloßen Menschen gedacht; auch nicht 1 Tim. 2, 5. Εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. Denn in dem Begriffe Christi liegt jedenfalls die κυριότης, die einem Menschen nicht zukommen kann.

20. 21. In diesen Versen erreicht die Deduction des Apostels den Gipfel. Christus, und die Gnade Gottes in Christo zu verherrlichen ist sein Zweck. Dieß geschieht dadurch, daß er den Einen, der für die Gottlosen gestorben ist, in seiner Segensfülle darstellt. Noch hat er nicht alles erschöpft. Die höchste Stufe ersteigt der Apostel in seiner Begeisterung jetzt. Nachdem er nämlich gezeigt hat, daß Christus durch seinen Gehorsam reiche Gnade (περισσείαν τῆς χάριτος) und aus vielen Sünden Gerechtigkeit und durch die Gerechtigkeit Leben gebracht hat, zeigt er nun, daß er bei der durch die Dazwischenkunft des Gesetzes unendlich vermehrten Sündenmenge überschwengliche Gnade (ὑπερεπερίσσευσεν) und bei der Herrschaft der Sünde im Tode durch die Gerechtigkeit ewiges Leben verschafft habe. Um dem Schlusse mehr Gewicht zu geben, stellt er in voller Symmetrie der Herrschaft der

Sünde im Tode die Herrschaft der Gnade in der Gerechtigkeit zum ewigen Leben gegenüber, und nennt den Urheber dieser Gnadenordnung, zu dessen Verherrlichung. So vollendet sich auf die würdigste Weise die ganze Gedankenreihe, die wegen ihrer hohen Begeisterung und wegen der tiefen Weltanschauung, die sich in der Aufstellung des Typus und Antitypus kund thut, zu den kunstreichsten des Briefes gehört.

Adam, Moses und Christus, oder Sünde, Gesetz und Gnade sind die Angelpunkte der Religionsgeschichte der Menschheit. Der Apostel kann daher nicht wohl das Gesetz unerwähnt lassen, weil gefragt werden mußte, wie denn das Gesetz oder Moses zu Adam oder Christus sich verhalte. Der Apostel kann sich nicht verbergen, daß das Gesetz die Sünde nicht gedämpft, sondern vermehrt hat, in wiefern es theils die sündliche Lust erregte, theils die Uebertretungen durch viele Gebote vervielfältigte. Er erklärt daher, daß das Gesetz die Sünde vermehrt habe, um die Gnade desto überschwenglicher zu machen.

20. *Νόμος — ἡ χάρις.* Das Gesetz aber kam daneben ein, damit die Sünde sich mehren sollte; wo aber die Sünde sich mehrt, vermehrt sich die Gnade. *Νόμος* ist das mos. Gesetz. *Παρεισῆλθεν*, kam daneben, außerdem (*παρά*) herein, (*εἰς*) nämlich in die Welt. Gal. 3, 29. *Τί οὖν ὁ νόμος; Τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη.* Der Sinn dieser Stelle ist aus der vorliegenden näher zu bestimmen.

Ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, damit das Vergehen vermehrt würde. *Τὸ παράπτωμα* ist collective gesetzt, und bedeutet das Gesammtkapital der Sünde; *ἵνα* ist zwar Zweckpartikel, aber doch nur in sofern, als der Erfolg in der von Gott regierten Welt zugleich als beabsichtigter Zweck gedacht werden muß, weil durch Gott selbst das Böse zu seiner Verherrlichung und zum allgemeinen Heile dienen muß. Diese Ansicht liegt der Kap. 9 — 11. geführten Demonstration zum Grunde, und wird in Bezug auf das Gesetz, Gal. 3, 19 ff., weiter entwickelt. Aber doch hat diese Ansicht ihren Grund nur in dem durch Adam eingeleiteten sittlichen Verderben der Menschheit. Denn ohne dieses Verderben anzunehmen, ließe sich nicht erklären wie das Gesetz, das an und für sich heilig und gut ist, (7, 12.) die Sünde habe vermehren können. Aber eben um das Verderben zum Bewußtsein zu bringen (7, 7. 13.), dadurch die Sehnsucht nach Erlösung zu schärfen (7, 24.) und die *περισσεία τῆς χάριτος* in das helleste Licht zu setzen, wurde das Gesetz gegeben. Moses ist also nach Paulus ein nothwendiges Mittelglied zwischen Adam und Christus. Ohne Moses wäre das menschliche Geschlecht gar nicht zur Erkenntniß der *ἁμαρτία* gekommen (7, 7.); es wäre in einer Art von sittlicher Bewußtlosigkeit befangen gewesen. Indem aber das Gesetz die höchste Ordnung der Dinge, die auf Gnade und Glauben beruht, nicht darzustellen vermochte, ist

es nur ein παιδαγωγος auf Christum, welcher die Herrlichkeit des Gnadenreiches aufschließt, und die wahre Geistesfreiheit, so wie die Liebe und die Hoffnung, endlich die künftige Seligkeit vermittelt. Wenn Fr. leugnet, daß das Gesetz deswegen gegeben worden sei, damit die Menschen zur Erkenntniß des sittlichen Verderbens, mit welchem die Menschheit durch die Sünde behaftet war, kommen möchten, wie Aug., Chrys., Calv. u. A. zu dieser Stelle bemerkt haben; so hat er Recht und Unrecht. Recht in sofern, als in den Worten ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα das nicht ausgesprochen ist. Das hat aber auch niemand behauptet, und die Bemerkung, daß dieser Gedanke so hätte ausgedrückt werden müssen: ἵνα ἡ ἐπίγνωσις τῆς ἀκαθαρσίας (?) πλεονάσῃ, ist überflüssig. Unrecht aber, in sofern er jene Erklärung verwirft. Denn durch dieselbe soll der Ausspruch Pauli über den Zweck des Gesetzes, daß es nämlich die Sünde vermehren sollte, begründet oder erläutert werden. Unvernünftig wäre die Behauptung, daß die Vermehrung der Sünde der einzige und ausschließliche Zweck des Gesetzes gewesen und in der Absicht Gottes gelegen hätte, und nicht vielmehr dieß, daß die Menschen zur Erkenntniß ihrer Hülfsbedürftigkeit kommen sollten, dadurch, daß sie ihre Ohnmacht fühlten, dem Gesetze gegenüber. Ohne dieses konnte die Gnade in Christo keinen Werth für sie haben, sie hätten bewußtlos das Sündenjoch getragen und die Gnadenbotschaft gar nicht zu würdigen vermocht.

Οὗ, eigentlich wo; hier Zeitpartikel, nachdem wie ubi. Denn nur der Zeitbegriff ist hier anwendbar, weil von Wirkungen und Erfolgen, nämlich von der Vermehrung der Sünde die Rede, und deswegen so zu erklären ist: Nachdem aber die Sünde sich vermehrt hatte, ist die Gnade übermächtig geworden.

Ὑπερεπερίσσευσεν. Der Superl. von περισσεύω, und bedeutet überschwenglich sein, im höchsten Ueberflusse da sein, oder sich verbreiten. Der Apostel setzt dieses ὑπερπερισσεύειν darein, daß Gott nicht blos die Sünden vergab, sondern auch die Hoffnung des ewigen Lebens ertheilte und versiegelte, Vs. 21.

Ἵνα — ἡμῶν. Damit wie die Sünde geherrscht hat im Tode, so auch die Gnade durch Gerechtigkeit (Begnadigung) herrsche zum ewigen Leben durch Jesum Christum unseren Herrn. Ἵνα hängt von ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις ab. Der Zweck der Gnade ist der, daß sie durch Gerechtigkeit ihre Macht erweise, indem sie die Hoffnung des ewigen Lebens (ἐλπίδα τῆς δόξης) verschafft. Ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ. Vorher (14. 17.) stand ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος. Βασιλεύειν heißt Macht ausüben. Wenn also hier gesagt wird, die Sünde habe im Tode geherrscht, so heißt dieß, die Sünde übte ihre Macht über die Menschen vermittelst des Todes aus. Der Tod war die Wirkung ihrer Macht. Nicht könnte es heißen: der Tod herrschte in der Sünde, oder durch die Sünde; denn in keinem Falle ist

die Sünde das Werkzeug des Todes, sondern die Ursache. Deshalb stehet auch Vs. 14. 17. ὁ θάνατος ἐβασίλευσε absolut und ohne Erklärung über das Verhältniß des Todes zur Sünde. Aus diesem Grunde ist nicht zu suppliren διὰ τῆς ἁμαρτίας (Fr.). Doch die Stelle 1 Kor. 15, 56. scheint zu widersprechen. Auf die Worte (55.) ποῦ σου θάνατε, τὸ κέντρον folgt (Vs. 56.) τὸ δὲ κέντρον τοῦ θάνατου ἡ ἁμαρτία. Κέντρον ist der Reizestachel. Wenn also gesagt wird: des Todes Reizestachel sei die Sünde, so bedeutet dieß nichts anderes, als, daß die Sünde den Tod gleichsam anstachelt; ihn treibt seine Macht zu äußern. Freilich ist dieß der Sinn der Stelle Hos. 13, 14. Aber durch seine Erklärung will eben der Apostel angeben, in welchem Sinne er die Worte des Propheten hier anführe, nämlich nicht in dem, daß nun der Tod verschlungen sei, sondern in dem höheren, daß, wenn das Sterbliche die Unsterblichkeit angezogen haben wird, alsdann auch der den Tod anreizende Stachel, die Sünde, aufgehört haben werde; und daß dann erst mit Besiegung der Sünde, die ἀφθαρσία oder ἀθανασία eintrete. So erhält die Stelle eine viel tiefere Bedeutung, und es erklärt sich, weshalb nachher folgt ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Denn der Apostel will auch in diesem Kapitel den Glauben an Christus empfehlen (Vs. 1. 2. 11. 17.), und schließet seine Darstellung mit der Verherrlichung Gottes durch Christum (Vs. 57.).

Ὥσπερ — οὕτω beziehet sich nicht auf den Umfang beider Reiche (Fr.), sondern auf die Intensivität, auf die Wirkung. Die Sünde herrscht durch den Tod, die Gnade durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben. Vgl. Vs. 5. 16. Ὥσπερ und οὕτω drücken der Sache nach Gegensätze aus, aber der Form nach Vergleichung, gerade so wie τύπος und ἀντίτυπος in Beziehung auf Adam und Christus Gegensätze der Sache nach, der Form nach, d. h. durch den Ausdruck, Vergleichung, Parallelen sind.

Vielleicht deutet οὕτω καί auf die fortdauernde Herrschaft der Sünde und des Todes neben der Herrschaft der Gnade hin, d. h. bei denen, welche die περισσείαν τῆς χάριτος nicht empfangen. Vs. 17.

Διὰ δικαιοσύνης, scil. ἐκ πίστεως.

Εἰς ζωὴν αἰώνιον. Εἰς bezeichnet den Erfolg, das Ziel. Die Gnade herrscht durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben, ist so viel als die Gnade schafft durch die Gerechtigkeit, durch die dem Glauben gewährte δικαίωσις, ewiges Leben, wenn auch jetzt nur als Hoffnung.

Uebersetzung.

Kap. 5.

1. Weil wir also durch Glauben gerecht gemacht worden sind, [der Gnade Gottes theilhaftig] haben wir Friede mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum. 2. Durch welchen wir auch Zugang gehabt haben mittelst des Glaubens zu dieser Gnade, in welcher wir stehen, und rühmen uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes. 3. Nicht allein aber das, sondern wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, daß Trübsal Geduld wirkt; 4. die Geduld aber Bewährung, die Bewährung Hoffnung; 5. die Hoffnung aber beschämt nicht, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist. 6. Denn Christus, da wir noch Schwache waren, ist zur [bestimmten] Zeit für Gottlose gestorben. 7. Kaum wird für einen Gerechten jemand sterben; denn für den Gütigen zu sterben übernimmt leicht Einer. 8. Es beweist aber Gott gegen uns seine Liebe, daß Christus, da wir noch Sünder waren, für uns starb. 9. Vielmehr also werden wir nun, da wir durch sein Blut gerecht sind, gerettet werden durch ihn von dem Zorne. 10. Denn wenn wir, da wir Feinde waren, Gotte versöhnt worden sind durch den Tod seines Sohnes, so vielmehr werden wir als Versöhnte gerettet werden durch sein Leben. 11. Nicht allein dieses, sondern auch uns rühmend Gottes durch unsern Herrn Jesum Christum, durch welchen wir die Versöhnung empfangen haben. 12. Deswegen, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt einkam, und durch die Sünde der Tod, und auf solche Weise zu allen Menschen der Tod durchdrang, weil sie alle sündigten. 13. Denn bis auf das Gesetz war Sünde in der Welt; die Sünde aber wird nicht zugerechnet, wenn kein Gesetz ist. 14. Aber es herrschte der Tod von Adam bis Moses auch über die, welche nicht gesündiget hatten nach dem Gleichnisse der Uebertretung des Adam, welcher ist das Vorbild des zukünftigen [Adam]. 15. Aber nicht wie die Sündenthat, so auch [ist, verhält es sich mit der] die Gnadenthat. Denn wenn durch des Einen Uebertretung die Vielen starben, so viel mehr hat sich die Gnade Gottes, nämlich die Gabe, mittelst der Gnade Eines Menschen, Jesus Christus, über die Vielen verbreitet. 16. Und nicht wie durch Einen Sünder [das Urtheil ist] ist das Geschenk. Denn das Urtheil [wurde] aus Einem [Vergehen] zur Verdammung; aber die Gnadenthat aus vielen Sünden zur Begnadigung. 17. Wenn ferner durch des Einen Uebertretung der Tod herrschte durch Einen, viel mehr werden die die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit sich Aneignenden im Leben herrschen durch den Einen, Jesus Christus. 18. Daher also wie durch Eine Sünde [das Strafurtheil kam] zu allen Men-

schen [und wurde] zur Verdammung, so auch durch eine Rechtthat [kam die Gnade] zu allen Menschen [und wurde] zur Begnadigung des Lebens. 19. Denn wie durch den Ungehorsam eines Menschen die Vielen als Sünder dargestellt wurden: so auch durch den Gehorsam des Einen werden die Vielen als Gerechte dargestellt werden. 20. Das Gesetz aber kam neben ein, damit die Uebertretung sich mehren sollte. Nachdem aber die Sünde vermehrt war, war die Gnade überreich. 21. Damit, wie die Sünde im Tode herrscht, so auch die Gnade herrschen sollte durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben durch Jesum Christum unsern Herrn.

Verhältniß des Gläubigen zur Sünde. Kap. 6—7.

Kapitel 6.

Inhalt.

Da der Apostel (5, 20.) behauptet hatte, daß das Gesetz die Sünde vermehrt habe, damit die Gnade mächtiger werde, so wehrt er nun den möglichen Mißbrauch dieser Lehre ab.

Unmöglich ists, daß Christen, um die Gnade zu vermehren, in der Sünde beharren werden, der sie abgestorben sind (1. 2.). Wer getauft ist, ist auf den Tod Jesu getauft (3.). Wir sind also durch die Taufe mit ihm begraben, um, wie er auferweckt ist leiblicher Weise, so wir geistiger Weise, aufzuerstehen, und so an seinem Tode und an seiner Auferstehung Theil zu nehmen (4. 5.). Denn der alte Mensch ist mit gekreuziget, damit wir der Sünde nicht mehr dienen, weil der Gestorbene der Sünde ledig ist (6. 7.). Sind wir nun mit Christo gestorben, so werden wir auch mit ihm leben, weil er jetzt nicht mehr stirbt, sondern Gott lebt (8—10.). So sollen auch wir, der Sünde abgestorben, Gotte leben (11.). Lasset also die Sünde nicht mehr in euch herrschen; noch übergebt derselben eure Glieder als Werkzeuge, sondern Gott (12. 13.). Denn eben die Gnade, der wir theilhaftig geworden sind (13.), verpflichtet uns zum Gehorsam gegen die Gerechtigkeit, welche von der Gnade geschenkt wird (14. 15.). Dank sei Gott, daß ihr, als ehemalige Sklaven der Sünde, der euch mitgetheilten Lehre gehorsam und nun, als Freigelassene der Sünde, Knechte der Gerechtigkeit geworden seid (16—18.). Wie früher der Unreinigkeit, so übergebt nun der Heiligung eure Glieder (19.). Denn als Sklaven der Sünde vollbrachtet ihr, dessen ihr euch jetzt schämen müsset, weil es euch Tod brachte (20. 21.). Nun aber als Knechte Gottes seid ihr heilig und des ewigen Lebens theilhaftig; denn der Sünde Lohn ist der Tod, aber das Gnaden-Geschenk Gottes ewiges Leben in unserm Herrn Jesu Christo (22. 23.).

Der Einwand, den der Apostel widerlegte war kein erdachter, sondern ein in der Wirklichkeit vorgebrachter (3, 7. 8.). Die Behauptung, daß die Gnade Gottes um so herrlicher sich gezeigt habe, weil der Sünden eine große Menge gewesen sei, ließ eine grobe Mißdeutung zu. Wohl möglich, daß schwachköpfige Christen oder Feinde und Gegner des Apostels eine solche verkehrte Folgerung zogen; aber eben so möglich, daß der Einwand von Juden oder Heiden gemacht wurde. Entscheiden läßt es sich nicht; auch liegt nichts daran.

1. *Τί οὖν — πλεονάσῃ*. Was also werden wir sagen? Sollen wir bei der Sünde beharren, damit die Gnade sich mehre? *Τί οὖν ἐροῦμεν* bedeutet was folgt also? *Ἐπιμένωμεν*. Diese Lesart anstatt der gewöhnlichen *ἐπιμενοῦμεν* stützt sich auf überwiegende Auctoritäten. Der Unterschied in der Bedeutung ist gering. Jenes heißt, sollen wir beharren, dieses werden wir beharren? Win. 255. *Ἐπιμένειν τῇ ἁμαρτίᾳ* ist eben so viel, als *ζῆν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ*, Vs. 2. *Ἁμαρτία* ist als Abstractum zu nehmen im Gegensatze der einzelnen Thatsünde, und bezeichnet die sündliche Handlungsweise, die der Apostel als Act der Freiheit, als Willensact sich denket, weil ohne dieses der ganze Vorgang der Besserung, oder die Erlösung ein empirischer Naturprozeß, nicht ein idealer Act des Geistes mittelst des Glaubens sein müßte.

Ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ, mit der Absicht, für den Zweck, daß sich die Gnade vermehre. Dieser Gedanke floß allerdings aus der Theorie des Apostels, daß das Gesetz habe die Sünde mehren sollen, um die Gnade zu vermehren. Aber freilich, das war ein rein theoretischer Satz. Indessen die praktische Consequenz konnte gezogen werden. Aber falsch war sie, materiell und formell. Jenes, weil so das Böse vermehrt und das Heil vermindert wurde; dieses, weil die Sünden unter dem Gesetze keinesweges in Hinsicht auf die Gnade begangen wurden, und die Gnade nicht durch die Sünden, sondern durch Gottes Liebe wirksam wurde; übrigens auch, weil das Gesetz eine göttliche Veranstaltung war, die Gott mit Rücksicht auf das zukünftige Heil traf. Folglich konnte der Apostel den theoretischen Satz in Bezug auf die Zeit vor der Gnade behaupten, ohne die praktische Folgerung für die Zeit der Gnade zuzugeben. Kurz, was der Apostel in Bezug auf das Gesetz behauptet hatte, konnte nicht gelten für die Gnade. Das wird nun weiter ausgeführt.

2. *Οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, als solche, die wir der Sünde gestorben sind. Die Redensart *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ*, der Sünde abgestorben sein, ist keinesweges gleichbedeutend mit der, der Sünde absterben, also sie nach und nach tödten. Dieses erhellet deutlich aus Röm. 7, 7. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ;* Gal. 2, 19. *νόμῳ ἀπέθανον*. Durch beide Ausdrücke soll nicht ein

allmählich es Losreißen vom Gesetze, sondern ein in einem Akte vollzogenes Loßgerissensein vom Gesetze angezeigt werden. In gleichem Sinne stehet hier ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ. Dieses zeiget keinesweges das allmähliche Ueberwinden der Sünde, und Fortschreiten in der Besserung, sondern den durch den Glauben vermittelten Willensakt, mit welchem man der Sünde entsagt, an. Daher ist ἁμαρτίᾳ, nicht ἁμαρτίαις, wie 1 Petr. 2, 24. ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι, gesetzt. Gal. 2, 19. Hier redet Paulus vom mos. Gesetze, und braucht dort den Ausdruck ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ, hier νόμῳ ἀπέθανον. Deshalb kann er sich nicht ein allmähliches Losreißen von dem Gesetze gedacht haben. Paulus will nichts anderes damit ausdrücken, als dieß, daß die Christen mittelst des Glaubens sich von der Sünde losgesagt, ihr den Abschied gegeben haben, ihre Herrschaft nicht mehr anerkennen. Dieser Glaubensakt ist motivirt worden durch ein Objectives, nämlich durch den Tod Christi, Vs. 4. Daher wird meistens die Sache mehr als ein Leiden, denn als ein Thun beschrieben; ἀπεθάνετε, ἐθανατώθητε. Aber sowohl dieses Leiden als die Entwicklung der Folgen, oder die fortgesetzte Besserung ist ein Akt des freien Willens. Christen sind gestorben der Sünde, d. h. sind verpflichtet und befähiget der Sünde zu entsagen, doch ist es möglich, daß sie in der Sünde beharren, oder leben.

Πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ, wie werden (sollten) wir noch in ihr leben, ihr unsere Lebenskräfte widmen. Denn ζῆν ἔν τινι heißt sich ungetheilt mit etwas beschäftigen, so daß der Gegenstand uns ganz umschließt, und wir in demselben beschlossen erscheinen. Das Fut. ζήσομεν hält die Sache in der Schwebe zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Streng genommen zeigt der Indic. mehr auf jene als auf diese hin; obwohl lediglich diese in Frage kommt, da es sich um Sünde und Tugend handelt.

3. Den Akt des Abgestorbenseins der Sünde findet der Apostel in der Taufe, weil dieselbe theils eine Verpflichtung auf Christus, theils ein Gestorben- oder Begrabensein ausdrücke. Das idealistische System des Paulus tritt hier hervor. Der Herr ist der Geist; wer Christi Geist hat, der ist sein; was an dem Herrn leiblicherweise vorgegangen ist, das sind für die, welche mittelst des Glaubens ihm einverleibt sind, geistige Vorgänge. So ist sein Tod für den Gläubigen der Tod des alten Menschen; seine Auferstehung das Leben der neuen Kreatur. Nach der strengen Beurtheilung des Systems erscheinet der Beweis freilich mehr als eine geistreiche Deutung. Dem Apostel gilt der symbolische Akt als ein idealrealer. Das ist er auch unter Voraussetzung des wahren Glaubens.

3. Ἢ ἀγνοεῖτε — ἐβαπτίσθημεν; Oder wisset ihr nicht, daß wie viel wir auf Christum Jesum getauft wurden, wurden auf seinen Tod getauft. Ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι (7, 1.) bezeichnet,

daß das, was darauf folgt, als bekannt und unleugbar angenommen wird.

Ὅσοι ἐβαπτίσθημεν — Ἰησοῦν, so viel wir (d. h. alle) die wir getauft wurden auf Christus Jesus. Fr. hält Ἰησοῦν deshalb für verdächtig, weil einige Codd. auch Chrys. es auslassen, und weil Vs. 4. 8. 9. blos Χριστός gesetzt ist. Ein tieferer Grund wäre wohl der, daß zwar auf Χριστός, nicht aber auf Jesus getauft werden konnte.

Ὅσον, so viel nur = alle.

Ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν. Die Formel βαπτίζεσθαι εἰς wird entweder mit Namen von Personen oder von Sachen verbunden. In dem ersten Falle wird entweder der Name geradezu gesetzt, z. B. εἰς τὸν Χριστὸν, εἰς Μωϋσῆν, 1 Kor. 10, 2, oder es wird τὸ ὄνομα eingeschoben; Matth. 28, 19. Ap.-G. 8, 16. 1 Kor. 1, 13. 15. Der zweite Fall findet statt in den Formeln βαπτίζεσθαι εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, Ap.-G. 19, 3., εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Ap.-G. 2, 38., εἰς ἓν σῶμα, 1 Kor. 12, 13., εἰς μετάνοιαν, Matth. 3, 11. Da nun βαπτίζεσθαι εἰς bezeichnet, ins Wasser eingetaucht werden mit Beziehung auf eine Sache, oder Person: so wird in jenem Falle eine Verpflichtung, in diesem eine Wirkung durch das Object des εἰς ausgedrückt. Also, auf Christus oder Moses getauft werden, bedeutet zur Verehrung oder zum Gehorsam gegen Moses, Christus, oder Vater, Sohn und Geist verpflichtet werden. Dagegen heißt βαπτίζεσθαι εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, die Taufe (d. h. die Wirkung der Taufe) des Johannes empfangen; εἰς ἄφεσιν ἁμ., die Vergebung der Sünde durch die Taufe erlangen; εἰς μετάνοιαν, die Besserung, d. h. die Pflicht der Besserung, überkommen; εἰς ἓν σῶμα, zu einem Leibe verbunden werden. Wenn es nun in unserer Stelle heißt: ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ [Χριστοῦ], so soll damit ausgedrückt werden, daß wir durch das Getauftwerden auf Christum, also durch die Verpflichtung zum Glauben an Christus, in gewissem Sinne seinen Tod überkommen haben. Da nun dieser Tod Christi der Sünde galt; so sind die Getauften mittelst des Glaubens der Sünde gestorben. Vgl. Vs. 11. Das ist freilich nur in einem idealistischen Sinne möglich und denkbar; allein der Glaube, nach dem Begriffe des Paulus, ist allerdings die reale Erhebung in ein ideal-reales Sein, in das Sein Christi, bei welchem alles historisch-empirische aufgehoben und nur die reine Idee übrig ist.

4. Wenn die Taufe den Tod Christi auf den Getauften überträgt, so ist die nothwendige Folge daraus (οὖν), daß auch Begräbniß und Auferstehung, im idealistischen Sinne, übertragen ist.

Συνετάφημεν — περιπατήσωμεν. Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden, damit wie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch

die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens [im neuen Leben] wandeln sollen. Der Apostel schaltet frei mit seinen Ideen. Vorher war es die des geistigen Todes, die er geltend machte; jetzt wiederholt er dasselbe unter der Idée des geistigen Begrabenseins, weil es zum Taufritus und zur Auferstehung besser paßt. Die ideale Richtung seines Geistes läßt ihn so frei mit den historischen Thatsachen gebahren, die für ihn nur als Momente des idealen Seins Gewicht haben.

Συνετάφημεν αὐτῷ bedeutet nichts anderes, als wir sind mit ihm der Sünde gestorben.

Ἠγέρθη διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός Daß Christus durch den Vater von den Todten auferweckt worden, ist herrschende Lehre. Ap.-G. 2, 32. 4, 10. 13, 30. 34. Röm. 1, 4. 4, 24. 8, 11. 10, 9. 1 Kor. 6, 14. 15, 15. Eph. 1, 20. 1 Theff. 1, 20. — *Δόξα* ist nicht Macht, sondern die aus dem Inbegriff aller wirksamen Eigenschaften resultirende Herrlichkeit. Da aber das *ἐγείρειν ἐκ νεκρῶν* oder das *ζωοποιεῖν τοὺς νεκρούς* hauptsächlich auf der *δύναμις*, oder dem *κράτος τῆς ἰσχύος τοῦ θεοῦ*, Eph. 1, 19. 20., vgl. Röm. 4, 17., also auf der Allmacht beruhet, vgl. Röm. 4, 17.: so ist hier in jedem Falle vorzüglich an die Allmacht zu denken, die nur deswegen nicht geradezu erwähnt ist, weil das sittliche oder neue Leben der Christen, mehr der *δόξα* Gottes, als der *δύναμις* angehört.

Ἡ καινότης τῆς ζωῆς ist gleich *καινὴ ζωή*, doch hebt das Abstractum *καινότης* den Begriff stärker hervor. Winer 211. Vgl. unten zu 7, 6. *Περιπατεῖν* drückt das Handeln aus, das auch in unserer Sprache ein Wandeln (Lebenswandel) genannt wird. — *Ἵνα*. Der Zweck der Taufe ist der, daß wir geistig oder sittlich auferweckt werden und in einem neuen Leben wandeln sollen.

Wenn wir nun das betrachten, was hier der Apostel von der Bedeutung der Taufe sagt: so muß klar werden, daß das freilich nicht auf die Kindertaufe passet. Wie könnte bei derselben von einem der Sünde Abgestorben-, von einem Begrabensein und Auferstehen zum neuen Leben die Rede sein. Alles dieses hat keinen oder einen falschen Sinn, wenn der Glaube hinwegfällt, der dem Apostel das geistige Eingehen in Christus, als Geist, oder die ideelle Realisirung der empirischen Vorgänge in dem Leben Christi mittelst der geistigen Aneignung Christi, als Geistes, ist. Fällt der Glaube hinweg, und man behauptet doch noch die Wirkungen, die der Apostel der Taufe beilegt: so geräth man in das Nachtgebiet einer religiösen Zauberwelt, also des Aberglaubens.

5—11. Der Vs. 3. und 4. aufgestellte Satz wird in diesen Versen erläutert und das *πῶς* näher bestimmt, da er allerdings dunkel und auffallend war. In Vs. 5. wird es noch einmal, doch mit verschiedenen Ausdrücken wiederholt, daß wie in Christo Tod und Auferstehung verbunden war, so auch bei uns. — Vs. 6. Der

alte Mensch nämlich ist todt, der Sündenleib gekreuziget; Vs. 7. denn wer stirbt, ist von dem Sündengesetze frei. Vs. 8. Sind wir also mit Christo gestorben, so glauben wir auch, daß wir mit ihm leben werden. Vs. 9. u. 10. Denn Christus, der in Bezug auf die Sünde einmal gestorben ist, stirbt nicht mehr, sondern lebt Gott. So sollen auch wir geistig gestorben sein und leben; jenes in Beziehung auf die Sünde, dieses in Beziehung auf Gott.

Die ganze Argumentation des Apostels muß jedem kraftlos und sonderbar erscheinen, der sich nicht auf den mystisch-idealistischen Standpunkt des Apostels versetzt. Christus ist ihm der Offenbarer oder die Quelle des geistigen Lebens, die durch den Glauben in die Seele geleitet wird. Alles, was in Christo ist, auch seine ganze Erscheinung ist Geist, d. h. hat Beziehung auf das geistige Leben; hat nicht blos eine symbolische, sondern eine reale Bedeutung oder vielmehr zugleich Kraft zu wirken. Ob sie sich in ihrer ganzen Fülle äußere, hängt von dem Maße des Glaubens ab. Der volle Glaube macht eins mit Christo und Gott, und ist dann wirklich eine lebengebende Kraft, die πνεῦμα, πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ genannt wird.

5. Εἰ γὰρ — ἐσόμεθα. Denn wenn wir (nämlich) verbunden sind mit dem Gleichnisse seines Todes: so werden wir auch seiner Auferstehung gleich sein. Σύμφυτος (aus σὺν und φύω) ist zugleichgeboren; daher auch verwandt oder verwachsen, d. h. engverbunden. Σύμφυτοι ist mit ὁμοιώματι τοῦ θανάτου zu construiren, aber ἀναστάσεως unmittelbar mit σύμφυτοι, so daß hier anstatt des Dat. ὁμοιώματι der Gen. gesetzt ist. Matthiä gr. Gr. §. 379. Sinn: denn wenn wir zusammengewachsen, eng verbunden worden sind mit dem Gleichnisse seines Todes; d. h. wenn wir geistig gestorben sind wie er leiblich, (so wird dieß nicht genug sein, so werden wir nicht todt bleiben) sondern auch mit seiner Auferstehung verwachsen sein; wie er leiblich so wie geistig auferstehen. Die Redensart σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θάνατου αὐτοῦ bedeutet also nichts anderes, als geistig, d. i. ideell der Sünde gestorben sein. Ὁμοίωμα zeigt auf das Ideelle des Todes hin, den die Christen erleiden; der leibliche Tod Christi ist nur das Symbol des geistigen der Gläubigen; σύμφυτος aber drückt die enge Verbindung aus. Das folgende ἀλλὰ καί zeigt eine nothwendige Folge an, doch so, daß als vorausgehend der Satz gedacht werden muß: wir werden eben so wenig im Tode bleiben als Christus; sondern wir werden auch auferstehen. Das Fut. ἐσόμεθα bezeichnet die Nothwendigkeit der Folge, unter Voraussetzung (εἰ) des wirklich erlittenen oder übernommenen Todes. Denn allerdings, wer einmal mit Christus gestorben ist, nämlich geistig der Sünde, der wird auch geistig auferstehen, d. h. Gott oder der Gerechtigkeit leben. Denn die Sünde ist der Tod des Geistes; ist

die Sünde abgestreift, so fällt auch der Tod weg, und das neue Leben beginnt. Der Apostel hat allerdings eine nothwendige Wirkung durch das Fut., nicht ein bloßes Wollen oder Streben ausdrücken wollen. Ἀνάστασις ist hier in Beziehung auf die Christen nur in ethischer Beziehung gebraucht, wie das Folgende lehret.

6. Τοῦτο — ἁμαρτίᾳ. Weil wir dieses erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuziget ist, damit der Sündenleib getödtet würde, daß wir nicht mehr der Sünde verknechtet wären. Τοῦτο γινώσκοντες. Dieser Satz zeigt an, daß das geistige Leben und Sterben nicht auf einer magischen Kraft beruhet, sondern auf dem Glauben, der eine species der γνῶσις oder der Erkenntniß ist. Hier bezeichnet es die Einsicht in den ideellen Zweck der Erscheinung Christi, namentlich seines Todes. Das Partic. enthält den Beweis für Vs. 5. Denn der Glaube, der das Sterben mit Christo und Auferstehen bewirket, beruhet auf einer Erkenntniß, die dem Glauben vorausgehet.

Ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος ist das alte Ich, welches die Christen hatten, ehe sie an Christum glaubten; es bezeichnet also das frühere Sündenleben. Der Ausdruck ist unstreitig von dem Apostel selbst gebildet, wozu die Neugeburt, die schon Christus forderte, eine natürliche Veranlassung gab. Er ist nicht halb bildlich, wie de W. sagt, sondern ganz bildlich. Denn der Mensch ist derselbe, er mag wiedergeboren sein oder nicht.

Συνεσταυρώθη ist eine Hinweisung auf den Kreuzestod Christi, ohne weitere Nebenbeziehung auf den geistl. Tod (d. h. auf die Ertödtung des Fleisches), den der Gläubige mit Christo erleidet. Es deutet eben so wenig auf das Langsame oder auf das Schmerzliche (Thol.) dieses inneren Vorganges, der Selbstverleugnung hin, als ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ. Nur weil Christus am Kreuze starb, also der Kreuzestod der Typus ist, wird in dem Ektypus συσταυροῦσθαι gesetzt. Vgl. Gal. 6, 14. Ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι᾽ οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται, κἀγὼ τῷ κόσμῳ.

Ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. Damit abgethan würde der Leib der Sünde. Dieser Ausdruck hat seinen Grund keineswegs darin, daß Paulus den Leib als den Sitz der Sünde sich vorstellt. Es bedeutet also nicht den Leib, der der Sünde angehöret oder dienet, in welchem sie herrschet, denn dann würde καταργηθῇ unpassend sein, wiefern es wirklich eine Zerstörung anzeigt; sondern σῶμα dient nur, um die Aehnlichkeit mit der Kreuzigung Christi zu vermitteln; den Ektypus adäquat zu machen. Paulus hätte eben sowohl auch blos ἡ ἁμαρτία setzen können, wie es 8, 2. wirklich geschiehet; er setzt aber σῶμα τῆς ἁμαρτίας, anstatt ἡ ἁμαρτία, aus dem rhetorischen Grunde der Concinnität oder Congruität des Bildes. Zwar giebt es Stellen, welche zu lehren scheinen, daß der Leib der Sünde Sitz sei. Aber das ist nicht

Lehre des Apostels; und kann es nicht sein, weil die Sünde in der Seele wohnet, wie alle Lüste.

Σῶμα τ. ἁμ. ist der Organismus der Sünde, dem der Körper zum Schema dienet. Inwiefern aber der Leib das ist, wodurch wir mit der sinnlichen Ordnung der Dinge verbunden sind, so ist er der Kanal durch welchen uns die sinnlichen Vorstellungen, welche die Begierden erregen, zugeführt werden. Diese Begierden reagiren mittelst des Leibes auf die Außenwelt, und hieraus oder hierdurch entstehet der Schein, als sei der Körper der Sitz der prava concupiscentia, was jedoch nicht der Fall ist. Die Begierde hat in der Seele ihren Sitz; denn die Seele ist das Agens des Körpers. Daß der Leib nicht Sitz der Sünde sei, erhellet sonnenklar aus Kol. 2, 11. *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός.* Denn da hier an eine eigentliche *ἀπέκδυσις* schlechterdings nicht gedacht werden kann, folglich eine uneigentliche zu verstehen ist: so ist klar, daß auch *σῶμα* und *σάρξ* nicht eigentlich genommen werden kann. Des Apostels Meinung ist, daß durch das Sterben mit Christo, der Sündenleib, im geistigen Sinne des Wortes, also die Sünde in uns, getödtet wird. Daher werden Kol. 3, 5. *πορνεία, ἀκαθαρσία, πάθος, ἐπιθυμία κακή, πλεονεξία*, Glieder (*μέλη*) genannt. Offenbar sind die Begierden nur im ideellen Sinne Glieder, das heißt Theile, *τῆς ἁμαρτίας*, oder *τοῦ σώματος τῆς ἁμαρτίας*. Daraus allein erklärt sich Röm. 7, 24. der Ausdruck *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*. Falsch also ist was Fr. sagt: Est autem corpus peccatorum sedes duas maxime ob causas. Nam quum ut intus conceptum flagitium aut dicas aut facias membrorum corporis ministerio tibi opus sit, v. c. oris ut mentiaris, et manus ut caedem perpetres, corpus peccatorum, quae foras efferat, administer [also nicht sedes] videri potest (vs. 12. 13. 19. 2 Cor. 5, 10.). Sed multo gravius est, quod corpus peccatorum incitamenta continet facesque subjicit, quibus ad pravas cupiditates inflammemur. Nicht die Begierde an und für sich ist sündlich, auch reizt der Körper nicht zur Sünde, sondern in der Seele entsteht die Begierde und diese reizt den Körper, so daß dieser oft widerstrebt, aber doch von der Seele gezwungen wird, ihrer Begierde zu dienen. Wäre wirklich der Körper der Sitz der Sünde, so könnte die *ἀφειδία τοῦ σώματος*, Kol. 2, 23. nicht getadelt, Röm. 13, 14., nicht die *πρόνοια τῆς σαρκός* empfohlen werden, aber freilich nur die, welche nicht die Begierden zum Ziele oder Zwecke hat. *Σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist also nicht der der Sünde (als Princip gedacht) angehörende Körper, sondern es ist eine Umschreibung der Sünde in Beziehung auf die Vergleichung mit dem Kreuzestode Christi. Der Ausdruck ist dem Sinne nach völlig gleich dem *παλαιὸς ἄνθρωπος*, bei dem an den realen, empirischen Leib nicht von ferne zu denken ist, weil sonst das *συνεσταυρώθη* sinnlos wäre.

Καταργεῖν, abthun, schwächen, der Kraft berauben, hier so viel als *σταυροῦσθαι, νεκροῦσθαι, θανατοῦσθαι*. Die Allegorie erklärt Paulus im Folgenden: *τοῦ μηκέτι ἡμᾶς δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ*, welches ganz dasselbe aussagt, was der Satz *ἵνα — ἁμαρτίας* enthält. Denn eben wenn die Macht der Sünde geschwächt oder der Körper der Sünde getödtet ist, kann es geschehen, daß wir derselben nicht mehr dienen. So lange sie lebt, und als *σῶμα* waltet, herrscht sie. Paulus will also dieß Vs. 5. und 6. sagen: Denn wenn wir (geistlich) wie Christus (leiblich) gestorben sind, werden wir auch wie er auferstehen, indem wir erkennen, daß der alte Mensch gekreuziget ist (nämlich geistlicherweise) damit der Leib der Sünde getödtet werde, und wir der Sünde nicht mehr dienen.

7. Um den Gedanken, daß durch den mit Christo geistlicherweise erlittenen Tod die Sünde getödtet sei, zu bestätigen, stellt der Apostel den allgemein als wahr erkannten Satz hin: Wer gestorben ist, ist von Sünde frei.

Ὁ γὰρ — ἁμαρτίας. Denn wer gestorben ist, ist befreit von der Sünde. *Ὁ γὰρ ἀποθανὼν* ist der, welcher den Tod erlitten hat. An den leiblichen Tod kann der Apostel nicht denken, sondern nur an den geistlichen oder ethischen. Bei *ἀποθανὼν* ist *τῇ ἁμαρτίᾳ* zu suppliren. Paulus setzt es nicht, weil er ja vorher nur von dem geistlichen Tode gesprochen hat, und also diese Idee als die einzig mögliche voraussetzt. Die Formel *ἀποθανὼν τ. ἁμ.* ist aber nicht von der ethischen (prakt.) Besserung, sondern von dem dogmatischen (theoret.) Glaubensakte zu verstehen, durch welchen man sich von der Sünde real lossagt. Vgl. 1 Petr. 4, 1. *ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ, πέπαυται ἁμαρτίας*. So hat freilich der Satz des Apostels nur dann Sinn und Wahrheit, wenn man sich mit ihm auf einen idealen Standpunkt versetzt, und die Glaubensakte als ideal-real anerkennet, so daß wer an den Tod Christi (wahrhaft) glaubt, mit ganzer Energie des Geistes den Tod Jesu ergreift, der Sünde abgestorben ist.

Δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ist (im Gerichte Gottes) losgesprochen von der Sünde, hat Vergebung der Sünde und die *δικαιοσύνην ἐκ θεοῦ διὰ πίστεως*. Aber als der Sünde Abgestorbener, darf er nun freilich nicht mehr der Sünde dienen; auch dieses ist in dem *δεδικαίωται* leise angedeutet. Wenn *ἀποθανὼν* vom physischen Tode, und *δεδικαίωται ἀ. τ. ἁμ.* von der Befreiung von der Sünde durch den Tod erklärt wird (de W.), so kommt der ungeheure Satz heraus, daß der Mensch durch den Tod von der Sünde frei wird. Das ist ein manichäischer Satz, der dem Apostel nicht von fern in den Sinn kommt; da wäre die Erlösung ein mechanischer Naturprozeß, Selbstmord das Mittel der Erlösung, und das ganze Christenthum aufgehoben. Unbegreiflich, wie man

ganz unbefangen solche Sätze dem Apostel zuschieben kann, ohne irgend ein Bedenken dabei zu finden!? Wenn im Talmud stehet: **Postquam homo mortuus est, liber est a praeceptis**, so hat dieser Satz nicht die entfernteste Aehnlichkeit mit jenem Monstrum der Interpretation. Wenn es hieße **a peccatis**, dann wäre es etwas anderes. Kurz, diese Deutung gehört nicht zu den Fortschritten der Exegese.

8—11. Wie Vs. 6. und 7. den Satz Vs. 4., daß wir mit Christo gestorben und begraben sind, entwickelt: so ist nun Vs. 8—11. eine Erläuterung der Vs. 4. und 5. aufgestellten Behauptung, daß wir mit Christo leben sollen. Wie nämlich Christus der Sünde wegen einmal gestorben ist, und nun nicht mehr stirbt; vielmehr Gott lebt: so sollen auch die Christen nicht der Sünde, sondern Gott leben. Das ist für sie eine Pflicht, die aus dem Glauben, der den Tod Christi sich in ethischer Weise angeeignet hat, nothwendig resultirt.

Daß es Ausleger gegeben hat, welche die Stelle vom ewigen Leben im Jenseit verstanden haben, und andere, die, um ganz sicher zu gehen, physisches und ethisches Leben verbinden, darf in der theologischen Exegese nicht befremden, da sie keinen Schritt thun kann, ohne auf die gröbsten Mißverständnisse zu stoßen, und auch sie ein Schauplatz theologischen Witzes ist.

8. *Εἰ γὰρ — συζήσομεν.* Denn wenn wir mit Christo [durch den Glauben] gestorben sind, so glauben wir auch, daß wir mit ihm leben sollen.

Ἀπεθάνομεν, scil. *διὰ τῆς πίστεως τῇ ἁμαρτίᾳ.* Wer an den Tod Christi glaubt, ist, nach der Meinung des Apostels, der Sünde gestorben, Vs. 2—6. *Πιστεύομεν κ. τ. λ.* Das Fut. *συζήσομεν* drückt das Sollen aus, wie Vs. 5. *ἐσόμεθα*. *Πιστεύειν* bezeichnet die innere, feste Ueberzeugung, so daß der Sinn ist: Wer im Glauben an den Tod Jesu der Sünde gestorben ist, der hat auch die feste Ueberzeugung, daß er mit Christo leben solle; daß er verpflichtet sei, ein neues ethisches Leben zu beginnen. Vgl. Vs. 11., wo statt des Fut. *συζήσομεν* gesetzt ist *ζῶντας*, und durch den Beisatz *τῷ θεῷ* dieses neue Leben hinreichend als ein ethisches Leben characterisirt ist.

9. 10. *Εἰδότες — θεῷ.* Weil wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Todten auferweckt ist, nicht mehr stirbt; der Tod hat nicht mehr eine Macht über ihn; denn was er gestorben ist, ist er auf einmal der Sünde gestorben; was er lebet, das lebet er Gott.

Der Apostel will an dem Vorbilde Christus zeigen, in welcher Art und Weise die Gläubigen verpflichtet sind, nicht mehr der Sünde, sondern Gott, d. h. der Tugend zu leben. Der Tod Christi fand in Beziehung auf die Sünde statt; sein Leben ist Gott

gewidmet. Was daraus für die Christen folget, legt er Vs. 11. dar; nämlich daß sie nun auf immer für die Sünde todt sein, und Gott leben sollen.

9. Ὅτι — ἀποθνήσκει. Der Apostel nimmt es als ein Glaubensaxiom an, daß der Auferstandene nicht wieder stirbt. Das konnte er mit Fug und Recht. Denn der Apostel zweifelte nicht von fern, daß Christus wirklich gestorben und wirklich auferweckt sei. Da nun letzteres nach dem Willen und durch die Macht des Vaters erfolgte, weil er den Sohn nicht im Tode lassen wollte: so war von dogmatischer Seite die strengste Folgerung die, daß Christus nicht wieder sterben könne. Indirect ist in dieser Aeußerung die Himmelfahrt behauptet; jedenfalls vorausgesetzt.

Κυριεύει. Der Tod ist der Machtherr alles Fleisches. Der λόγος, der Fleisch geworden war, unterlag selbst auch diesem Machtherrn. Aber nun, da er auferweckt ist, ist er frei vom Tode; ist er losgekauft.

10. Ὃ γὰρ ἀπέθανε — ὃ δὲ ζῇ. Ὃ ist Acc. obj. Win. 156. Vgl. Gal. 2, 20. Falsch: was das betrifft, daß.

Τῇ ἁμαρτίᾳ — ἐφάπαξ. Der Dativ drückt die Beziehung des Todes Jesu aus; er litt denselben in Beziehung auf die Sünde, nämlich um sie wegzuschaffen. 8, 2. 1 Kor. 15, 3. Gal. 1, 4. 1 Petr. 2, 24. Hebr. 9, 28. — Ἐφάπαξ. Natürlich nur einmal, weil das Mittel voll ausreichend war. Denn wer an den Tod Jesu Christi glaubt, der ist der Sünde gestorben. Und glauben kann jeder; auch das ist ein Axiom der apostolischen Lehre, das zwar nicht ausgesprochen ist, aber überall als Basis dienet. Wenn es heißt 2 Thess. 3, 2. οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις, so ist von der Thatsache oder von der Wirklichkeit, nicht von der Möglichkeit die Rede.

Ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, was er aber lebet, lebet er Gott, d. h. in Beziehung auf Gott. Da θεός der Gegensatz von ἁμαρτία ist, welche den geistigen Tod bringt, so bezeichnet θεός das geistliche Leben, welches in Gott ist, und von Gotte ausströmt. Wer Gotte lebt, lebt ein höheres, der Sünde und dem Tode nicht unterworfenes Leben. Da Christus als Mensch ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας (8, 3.) war, so mußte er sterben, weil er in die Sündenordnung, über welche der Tod herrscht, eingetreten war! Nun er aber den Tod erlitten, lebt er in Beziehung auf Gott, also ein Leben, das gar keine Beziehung auf die Sünde hat. Nicht ist hierbei an die Herrlichkeit des Erhöhten zu denken; sondern der Apostel will ihn nur als den Typus dessen darstellen, was nun die Christen, als lebende, zu thun haben.

11. Da nun die Christen mittelst der Taufe mit Christo gestorben sind, d. h. der Sünde entsagt haben, so sollen sie nun mit dem Auferstandenen leben, also nicht mehr in Beziehung auf die Sünde, sondern in Beziehung auf Gott; folglich heilig.

Οὕτω — ἡμῶν. Also haltet auch ihr dafür, daß ihr todt (abgestorben) seid der Sünde, aber Gotte lebet in Christo Jesu unserm Herrn. *Οὕτω* bezieht sich auf Vs. 10. Christi Tod und Leben ist der Typus der Gläubigen.

Λογίζεσθε weiset hin auf den ideellen Vorgang, durch welchen das geistliche Leben bewirkt wird; haltet euch dafür, betrachtet euch mittelst des Glaubens an Christum.

Νεκροὺς μὲν [εἶναι] τῇ ἁμαρτίᾳ, daß ihr für die Sünde todt seid. Vs. 6. *Εἶναι* ist nach den ältesten Zeugen unächt.

Ζῶντας — ἡμῶν, aber Gotte lebet in Christo Jesu unserm Herrn. *Ἐν Χριστῷ* heißt zwar nicht durch Christi Beistand, aber eben so wenig Christi beneficio (Fr.). Denn obwohl allerdings der Tod der Sünde und das neue Leben durch Christum möglich gemacht ist, nämlich durch Christi Tod: so kann die bloße Möglichkeit noch nicht hinreichend sein, um der Sünde abzusterben und Gotte zu leben; sondern es ist dazu die engste Glaubensverbindung mit Christus erforderlich. Diese wird hier, wie anderwärts, durch *ἐν* ausgedrückt. 1 Thess. 2, 14. 1 Kor. 15, 18. Röm. 8, 2. *ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

12—18. Warnung vor der Sünde, Ermunterung zur Tugend. Der Beweggrund zu beiden wird von der *χάρις* abgeleitet, welche von dem Gesetze und seinem Fluche befreit und durch den Glauben die Gerechtigkeit in Christo geschenkt hat. 5, 15. 17.

12. *Μὴ οὖν — αὐτοῦ.* Nicht also soll herrschen die Sünde in eurem sterblichen Leibe, daß ihr derselben gehorchet. *Οὖν.* Also, d. h. nachdem ihr der Sünde abgestorben seid. Vs. 2.

Μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία, herrsche nicht die Sünde, welche, als Princip gedacht, eine Herrschaft, d. h. eine unbedingt gebietende Macht haben kann. Diese Machtgewalt scheint durch *βασιλεύειν* ausgedrückt zu sein; doch wird *κυριεύειν* Vs. 14. in gleichem Sinne gebraucht.

Ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, in eurem sterblichen Leibe. Diese Stelle scheinet unwiderleglich den Körper für den Sitz der Sünde zu erklären. Dennoch scheinet es nur. Der Körper ist das Werkzeug des wollenden Geistes zum Handeln. Daher sind 2 Kor. 5, 10. *τὰ διὰ τοῦ σώματος,* die Thaten oder Handlungen, die mittelst des Körpers ausgeübt worden sind. Wenn nun hier gesagt wird, daß die Sünde nicht herrschen soll im Leibe, so will der Apostel nichts anderes anzeigen, als dieses, daß die Sünde nicht soll über den Körper mit ihrer Macht gebieten, und ihn zu ihrem Werkzeuge machen; sondern, daß der heil. Geist in ihm wohnen, ihn durchdringen, als Werkzeug gebrauchen soll. Vgl. Vs. 13. 1 Kor. 6, 15. Der Apostel fügt *θνητῷ* zu *σώματι,* um anzuzeigen, theils daß die sinnliche Ordnung der Dinge, welcher der Körper angehört, dem Tode verfallen ist, und überhaupt

die Sünde in dem Reiche des Todes herrschet: theils, daß die Macht des neuen Princips das alte selbst in dem Körper zu besiegen Kraft habe.

Θνητὸν σῶμα ist der dem Tode unterworfene Leib.

Εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ. Griesbach hat *αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* weggelassen, wegen überwiegender Auctorität. Fr. läßt *αὐτῇ* stehen, weil die Rede abgebrochen ist ohne *αὐτῇ*. Wahrscheinlich ist aber doch, daß *αὐτῇ* eben sowohl ein Glossem ist, als *ἐν ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*. In jedem Falle ein unschuldiges. Lchm. lässet *αὐτῇ* weg, und behält *ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ* bei. Aber *τ. ἐπ. αὐτοῦ* ist verdächtig, weil Paulus die Begierden nicht dem Körper, sondern der Sünde beileget, 7, 8. *Εἰς τ. ὑ. α.*, so daß ihr derselben gehorchet, eben als einer Herrscherin.

13. Der Apostel erklärt sich noch bestimmter über die Pflicht des Christen, der Sünde zu entsagen, und setzt nun auch das positive hinzu, nämlich, sich dem Dienste Gottes und der Gerechtigkeit zu widmen.

Μηδὲ παριστάνετε, stellet nicht dar, gebet nicht hin.

Παριστάνειν τινί τι heißt jemandem etwas darstellen, vorstellen, dargeben.

Τὰ μέλη ὑμῶν, eure Glieder, die einzelnen Theile des Körpers.

Ὅπλα ἀδικίας, als Werkzeuge der Ungerechtigkeit. Auch die Waffen sind Werkzeuge. Aus dieser Stelle erhellt sehr deutlich, daß der Körper nicht Sitz, sondern Werkzeug der Sünde ist, die durch ihn sich äußert. Denn wäre der Körper der Sitz der Sünde, so stände es gar nicht in der Willkür des Menschen, die Glieder der Sünde nicht preiszugeben; sie wären unwiderruflich der Sünde geweihet. Aber sie sind indifferent, und es hängt von dem Willen des Menschen ab, ob er sie zu Waffen der Ungerechtigkeit machen will oder nicht.

Ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ, sondern stellet euch dar (übergebet euch) Gotte. Der Gegensatz beruht auf *ἑαυτοὺς* und *τῷ θεῷ*. Euch selbst, also auch euren Körper, doch nicht vorzugsweise; vielmehr vorzugsweise den Geist, weil nur dieser Gott denken, fühlen und wollen kann. Mit feiner Dialektik setzt daher Paulus *ἑαυτοὺς*, oder die ganze Person jetzt, wo er das Höchste, das sich Gotte Widmen als Folge der Erlösung darstellen will. Gotte aber sollen sich die Christen darstellen oder hingeben, als Diener, weil, wer lebt und dem Tode entrückt ist, Gotte, als dem Herrn des Lebens, leben soll. Der Aor. drückt den Moment der Wiedergeburt aus, welche ein einmaliger Act ist.

Ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, als solche, die aus Todten Lebende sind. *Νεκροί*, scil. *τῇ ἁμαρτίᾳ*, die vorher als Sünder, oder durch die Sünde todt waren. *Ἐκ νεκρῶν ζῶντας*, die aus dem Zustande der Todten in den Zustand der Lebenden

übergetreten sind; nämlich durch die in Christo vollzogene geistige Auferstehung (5. 11.) mittelst des Glaubens.

14. Ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει. Denn die Sünde soll nicht über euch herrschen. Der Apostel kehrt zu der Vs. 2. angeregten Frage zurück, und drückt nun die Pflicht aus, daß die Christen nicht die Sünde über sich herrschen lassen sollen. Dieß ist nicht im Widerspruche mit der Argumentation von 3—11. Denn diese stellt das Absterben der Sünde nicht als einen durch magische Kraft bewirkten Vorgang dar, sondern nur als einen im Glauben zu Stande gebrachten, bei welchem natürlich die eigene Thätigkeit nicht ausgeschlossen, vielmehr Bedingung ist. Daß nun die Christen diesen sittlichen Fleiß anwenden sollen, drückt der Apostel so aus: ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει, denn die Sünde soll nicht über euch herrschen; ihr sollet euch vielmehr Gotte als lebende darstellen. Den Grund dieser Pflicht giebt er im Folgenden an. Denn ihr seid nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade. Vgl. 5, 20. Er setzt nämlich als entschieden voraus, daß das Gesetz nur Sünde, nicht aber Tugend erzeugen könne, weil es keine belebende Kraft hat, wie sie die χάρις besitzt, vgl. 8, 2. 4. Diese Kraft der χάρις wirket durch die Vergebung der Sünde, und das πνεῦμα υἱοθεσίας, 8, 15. Gal. 3, 26. 4, 6.

15. Fortsetzung und Erweiterung des Vs. 14. aufgestellten Satzes, daß die, welche unter der χάρις sind, nicht sündigen sollen. Er braucht die Form des möglichen Einwurfs, den er von 16. an widerlegt.

Τί οὖν — γένοιτο. Wie also? Sollen wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Unmöglich! Der Gedanke, daß unter der Herrschaft der Gnade die Sünde freigegeben sei, hat darin ihren Grund, weil die χάρις in der ἄφεσις ἁμαρτιῶν bestehet, und folglich die Sünde immer vergeben zu wollen scheinet. Aber nach dem Systeme des Apostels ist die ἀφ. ἁμ. ein einmaliger Act, der sich auf die unter dem νόμος begangenen Sünden, nicht auf die Sünden unter der χάρις beziehet. Diesen Grund gebrauchet jedoch der Apostel nicht zur Widerlegung jener absurden Folgerung, weil er zugleich die Verpflichtung der Christen zur Tugend darlegen will, und durch die Darlegung dieser jenen Einwand beseitiget.

16. Der Apostel widerlegt dieß daraus, daß man dem Herrn, dem man sich ergeben, gehorchen müsse; also entweder der Sünde, oder der Gerechtigkeit.

Οὐκ οἴδατε. Wisset ihr nicht? Der Apostel beruft sich auf ein allgemeines Zugeständniß.

Ὅτι ᾧ — εἰς ὑπακοήν. Daß, wem ihr euch als Sklaven darstellt zum Gehorsam, d. h. in wessen Herrschaft ihr euch hingebt zum Sklavendienste. Also ist hier von einer freien

Uebernahme des Herrendienstes die Rede, nicht von einem Zwange, den ein äußeres Gebot oder gar die Naturnothwendigkeit, aufleget.

Δοῦλοί ἐστε (ἐκείνου) ᾧ ὑπακούετε, Sklaven seid ihr dessen, dem ihr gehorchet; der ist euer Herr. Paulus will also sagen, daß jeder, der ein Sklavenjoch auf sich genommen hat, unter dasselbe sich beugen müsse; oder daß jeder dem Herrn dienen müsse, in dessen Dienst er sich (freiwillig) begeben hat.

Ἤ ἁμαρτίας εἰς θάνατον, entweder der Sünde zum Tode. Wer der Sünde dient, sich ihrer Herrschaft untergiebt, gelangt zum Tode; hat zum Lohne den Tod. Vs. 23.

Der *ἁμαρτία* wird die *ὑπακοή* als Person gegenüber gestellt. Da die Sünde *ἀπείθεια* ist, Eph. 2, 2. Röm. 11, 30. oder *παρακοή* (5, 19.) ist: so kann allerdings *ὑπακοή*, im prägnanten Sinne, nämlich als *ὑπακοὴ θεοῦ* ihr entgegengesetzt werden; obwohl freilich wegen des vorhergehenden *δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε*, diese Prosopopöie überaus hart ist. Aber der geniale Schriftsteller, dem es mehr um das Gewicht des Gedankens, als um die Schönheit des Ausdrucks zu thun ist, darf sich wohl dergleichen erlauben.

Εἰς δικαιοσύνην, zur Gerechtigkeit, d. i. *εἰς ἁγιασμόν* Vs. 19. Denn eben die Heiligung hat zum Ende oder Ziel das ewige Leben. Vs. 22. *Δικ.* ist also hier die ethische, nicht die dogmatische Gerechtigkeit, wie aus dem Sinne und Zusammenhange der ganzen Demonstration erhellt.

17. Den eigentlich durch Schlußfolge einzuleitenden Gedanken, ihr nun waret zwar Sklaven der Sünde, seid aber nun gebessert, kleidet der Apostel nach seiner frommen Weise in Dank gegen Gott ein.

Χάρις — διδαχῆς. Dank aber sei Gott, daß ihr Sündensklaven waret, aber von Herzen gehorchtet der Vorschrift der Lehre, der ihr übergeben wurdet.

Χάρις δὲ τῷ θεῷ, scil. *εἴη.* = *Ὅτι ἦτε — ἁμαρτίας*, daß ihr Sklaven (nämlich der Sünde) waret; daß also jetzt die Zeit der Sklaverei vorüber ist. Den Gegensatz enthält *ὑπηκούσατε δέ.*

Ἐκ καρδίας, von Herzen, also aufrichtig, in wahrhaft sittlicher und vollkommner Weise.

Εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. Diese Attraction ist aufzulösen: *ὑπηκούσατε δὲ τῷ τύπῳ τῆς διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε*, ihr seid gehorsam geworden der Vorschrift der Lehre, welcher ihr übergeben worden seid.

Τύπος τῆς διδαχῆς ist die Norm, Vorschrift der Lehre. Luther: Vorbild; gut, wenn richtig erklärt. Dann ist es das Vorbild, welches die Lehre vorzeichnet. *Διδαχῆς* ist gen. subj. Es wird dadurch die christliche Lehre bezeichnet (nicht blos die Lehre von der Gerechtigkeit), welche allerdings ein Vorbild des Handelns, eine Richtschnur und Regel (*κανών*) des Lebens aufstellt. *Ὑπα-*

κούειν ist keineswegs vom Glauben allein zu verstehen, sondern von der durch den Glauben zugleich bewirkten Besserung des Herzens und Lebens, also vom ethischen Gehorsam. Denn nicht durch den Glauben allein wird die Sklaverei der Sünde abgethan, sondern vornehmlich und wesentlich durch den *ἁγιασμός*. Der Glaube wirkt zwar das Abgestorbensein der Sünde, aber nur ideell, nicht empirisch-real. In diesem Sinne ist die Heiligung nöthig, als ein fortgehendes Absterben der Sünde; als ein steter Gehorsam gegen die sittliche Norm, welche die (christliche) Lehre aufstellet und vorhält.

Εἰς ὃν παρεδόθητε. „Dieses Pass. erinnert an die höhere Gewalt (des heil. Geistes), die sich im verkündigten Evang. erweist; die Gläubigen werden hingegeben an die neue Form der Lehre." de W. Aber gerade nirgends weniger als im Christenthume findet ein „hingegeben werden" statt. Mit freier Selbstthätigkeit, das ist der Glaube, muß die Lehre ergriffen werden; dann erst beginnt der heil. Geist sein Werk. Joh. 8, 47. *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει. Διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.* Dagegen kann nicht angeführt werden Joh. 6, 44. *οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με ἑλκύσῃ αὐτόν.* Denn was dieses *ἑλκύειν* sei, lehrt Vs. 45. *Πᾶς οὖν ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθών, ἔρχεται πρός με.* Joh. 18, 37. und 2 Thess. 2, 10. *ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο.* Demnach könnte es besser scheinen, die Attraction so aufzulösen: *ὑπηκούσατε δὲ εἰς τὸν τύπον τῆς διδαχῆς, ὃς παρεδόθη ὑμῖν.* Nur dürfte theils das *ὑπακούειν εἰς*, theils das *παρεδόθη ὑμῖν* (das Passivum *παραδ.* mit dem Dativ des Subject-Objects) Schwierigkeiten machen, welche die Grammatik nicht zu lösen übernimmt. Man könnte zwar *παρεδόθητε* reflexiv fassen, für die ihr euch selbst bestimmt habt: doch will das auch nicht recht passen, und die mediale Bedeutung ist nicht zu erweisen. Deswegen bleibt nichts übrig, als das Pass. nicht im strengsten Sinne zu nehmen, so daß die freie Selbstthätigkeit ausgeschlossen sei. Da die Heilsanstalt in Christo eine Veranstaltung Gottes ist, so kann wohl gesagt werden, daß man derselben übergeben wird, wenn man sie im Glauben annimmt; in dem Glauben aber ist die freie Selbstbestimmung mitgesetzt.

18. Der Apostel erklärt sich nun noch deutlicher, doch so, daß er jetzt den entgegengesetzten Sklaven- oder Dienststand schildert, ganz dem Dilemma gemäß, welches er Vs. 16. aufgestellt hatte, entweder Diener der Sünde oder Diener des Gehorsams.

Ἐλευθερωθέντες — δικαιοσύνῃ. Befreiet aber von der Sünde seid ihr nun unterworfen der Gerechtigkeit. Der Apostel fährt fort das Bild des Dienstes auf der einen, und der Herrschaft auf der andern Seite in Beziehung auf Sünde und Tugend zu entwickeln. Er thut dieses aber freilich nach einer mehr äußerlichen Anschauung, ohne das innere Wesen der Sünde

und Tugend zu berücksichtigen; er fasset das ganze Verhältniß historisch auf, wie umgekehrt die historischen Verhältnisse des Typus, Christus, geistig oder ideal (speculativ), beides keinesweges zur vollen Klarheit des Verständnisses oder der Einsicht in die psychologische Beschaffenheit dieser Veränderung des inneren Menschen.

Ἐλευθερωθέντες, nämlich τῇ πίστει, oder ὅτε ἐπιστεύσατε. Macht denn aber der Glaube sündenfrei? Ἐδουλώθητε, nämlich διὰ τῆς χάριτος. Aber ist denn das ἐδουλώθητε ein Act? Welchen harten Kampf hat der Gläubige zu bestehen, um sich von der Sünde loszuringen und der Tugend zu leben. Paulus gehet hier allzuleichten Schrittes über diese Schwierigkeit hinweg; oder stellt wenigstens dogmatisch-historisch dar, was eine ethisch-psychologische Entwicklung erfordert hätte.

Der Ausdruck ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ hat etwas auffallendes, weil derselbe auf eine Unterjochung, auf einen Zwang hinzudeuten scheint, welcher die freie Bestimmung des Willens ausschließt. Anders verhält es sich mit den Wörtern δουλεύειν, δοῦλον εἶναι, welche durch den Gebrauch gemildert sind, und nur die Strenge des Dienstes, die völlige Hingabe anzeigen, ohne gerade die Freiheit der Selbstbestimmung zu beeinträchtigen. Denn δουλοῦν τινα heißt jemanden unterjochen, jemanden auch mit Zwang dem Gebote unterwerfen. Deswegen entschuldiget der Apostel den von ihm gebrauchten Ausdruck im folgenden Verse.

19. Ἀνθρώπινον λέγω, ich rede nach menschlicher Weise = κατὰ ἄνθρωπον λέγω, 3, 5., ich brauche einen von menschlichen Verhältnissen entlehnten, und deshalb auf geistige (πνευματικά), d. i. religiös-sittliche Dinge eigentlich nicht überzutragenden Ausdruck. Das ἐδουλώθητε ist vom Glaubenszwange zu erklären; also so, daß wer glaubt, nun alles thut oder zu thun sich innerlich gedrungen fühlet, was dem Glauben gemäß ist; der Glaube ist eine (freie) Unterwerfung unter ein Joch; und in dem Pass. liegt, daß die Christen selbst nicht mehr einen eigenen Willen haben wollen.

Διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν, wegen Schwachheit, die euer Fleisch, eure sinnliche Denkweise erzeugt. Ἀσθένεια ist keinesweges Unsittlichkeit, sondern vielmehr Mangel der höheren Einsicht, der geistigen Fassungskraft, die sinnliche Bezeichnungen nöthig machet. Σαρκός ist gen. subj. Es kann sonderbar scheinen, daß der Apostel seine Leser, ich möchte sagen in einem Athem, als Wiedergeborene und Nichtwiedergeborene betrachtet. Sie waren aber beides in gewisser Beziehung, und dem lebhaften Geiste des Apostels stellet sich bald diese, bald jene Seite dar.

Ὥσπερ γάρ. Das γάρ weiset auf ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ zurück, und dient zur weitern Erklärung. Denn wie ihr eure Glieder der Unreinigkeit und der Gesetzwidrigkeit zum Sklavendienste hingegeben hattet zur Ungerechtigkeit.

Ἀκαθαρσία bezeichnet die Unreinigkeit des Herzens. Das

erste ἀνομία ist die Gesetzwidrigkeit, Unsittlichkeit des Willens, das zweite ist die Gesetzwidrigkeit, Unsittlichkeit im Handeln, im Leben. Der Sinn also: wie ihr eure Glieder in den Dienst der unreinen und gesetzwidrigen Denkart hergabt, zur wirklichen Sünde, so daß wirklich Sünde daraus hervorging, (εἰς ἀνομίαν = ὥστε ποιεῖν τὴν ἀνομίαν) 1 Joh. 3, 4. Πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Dieß war früher vor der Bekehrung zum Christenthume geschehen.

Οὕτω νῦν κ. τ. λ., so (in gleicher Art und Weise) gebt eure Glieder jetzt (als Christen) zum Dienste (τῇ δικαιοσύνῃ) der Tugend, daß daraus Heiligung erfolgt (εἰς ἁγιασμόν). Ἁγιασμός bezeichnet hier nicht das Streben, sondern die Frucht, also die Heiligkeit. Hebr. 12, 14.

Auffallen zwar kann, daß der Apostel hier zur Tugend ermahnet, nachdem er Vs. 17. ὑπηκούσατε κ. τ. λ. und 18. ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ gesagt hatte. Doch löset sich leicht das Räthsel dadurch, daß die Wiedergeburt eben sowohl ein Sein, als ein Werden, ein einmaliger und ein fortgehender Act ist. Der Glaube wirkt Wiedergeburt, aber die Liebe ist die Heiligung, oder der zur vollen Wirksamkeit hinstrebende Glaube, der als höchste Frucht Heiligkeit hat.

20 — 23. Der Apostel begründet seine Ermahnung dadurch, daß er hinweiset erstlich darauf, daß sie früher nicht der Tugend, sondern der Sünde gedient, aber dafür auch den Tod empfangen hätten. Der Knecht Gottes dagegen sei heilig und erhalte das ewige Leben. Denn Sünde bringe Tod; Leben aber schenke Gott durch Christum.

20. Ὅτε — δικαιοσύνῃ. Denn da ihr Sklaven der Sünde waret, waret ihr Freie in Rücksicht der Tugend. Chrys.: Ὅτε ἐν πονηρίᾳ ἐζῆτε, ἀσεβείᾳ καὶ ἐσχάτοις κακοῖς, μετὰ τοιαύτης ἐζῆτε τῆς ὑπακοῆς, ὡς μηδὲν καθόλου πράττειν καλόν. τοῦτο γάρ ἐστιν, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ· τουτέστιν, οὐκ ἦτε ὑποτεταγμένοι αὐτῇ, ἀλλ' ἠλλοτριωμένοι καθόλου. Theodoret.: Τὰ γὰρ ἐκείνης μόνης ἐπληροῦτε προστάγματα, τοὺς δὲ τῆς δικαιοσύνης οὐκ ἐδέχεσθε νόμους.

Ἐλεύθεροι — δικαιοσύνῃ. Der Dativ ist nicht anstatt des Genitivs gesetzt, weil dieser einen ganz anderen und falschen Begriff geben würde; nämlich den: Freigelassene der Gerechtigkeit, oder Freie der Gerechtigkeit, d. h. solche, die durch Gerechtigkeit frei sind. Der Dativ bezeichnet die Rücksicht, worauf etwas statt findet, Winer 192. Hier also ἐλ. τ. δικ. frei in Beziehung auf die Tugend. Wer aber frei ist in Rücksicht auf etwas, pflegt sich nicht darum zu bekümmern. Daß δικαιοσύνη auch hier die ethische Gerechtigkeit, also Tugend sei, gehet aus dem Gegensatze ἁμαρτίας hervor.

21. Τίνα οὖν — θάνατος. Welche Frucht hattet ihr

damals? (Solche) über die ihr jetzt schamroth werdet, denn das Ende derselben ist Tod (Unseligkeit). Von diesen Worten ist eine doppelte Auslegung aufgestellt worden, die theils auf der verschiedenen Erklärung von *καρπός*, theils auf der verschiedenen Setzung des Fragezeichens beruhet. Zuerst die richtige, die in obiger Uebersetzung enthalten ist. Bei derselben wird nach der recepta das Fragezeichen hinter *τότε* gesetzt, *καρπός* aber als ein collectivum genommen, welches an dieser Stelle den ganzen Inbegriff der Handlungen bezeichnet, die aus der *σάρξ* oder *ἁμαρτία* hervorgehen, also die Frucht, d. h. Wirkung der Sünde. Daß *καρπός* überhaupt nicht sowohl Gewinn, Vortheil, sondern Wirkung, That bezeichne, ist unzweifelhaft. Was nämlich an dem Baume oder auf dem Felde die Frucht ist, das ist an dem Menschen und in seinem Leben die That, oder der Inbegriff der Thaten und Handlungen, die gut oder schlecht sind, je nachdem der Mensch seinem inneren Wesen nach gut oder schlecht ist. Denn es giebt gute und schlechte Früchte. Matth. 7, 17. 18. *Οὕτω πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. Οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.* Daß *καρπός* die tropische Bedeutung von *ἔργον* habe, ist ausgemacht. S. Bretschn. *σ. v. καρπὸς* I. b. Um die Leser zum Bewußtsein ihrer früheren Denk- und Handlungsweise zu bringen, die er schon Vs. 19. als *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία εἰς ἀνομίαν* bezeichnet hat, wirft der Apostel die Frage auf: Welche Handlungen, Lebensäußerungen hattet ihr damals, als ihr nämlich der Sünde Sklaven waret, Vs. 20. *Καρπὸν ἔχειν* ist ganz gleich dem *καρπὸν φέρειν, καρποὺς ποιεῖν*, kurz *καρποφορεῖν*. Denn die Frucht, die der Baum oder der Acker trägt, die hat er. Vgl. 1, 13. Wenn also der Apostel fragt, welche Frucht hattet ihr damals? so bedeutet dieses nichts anderes, als: welche Thaten, Handlungen brachtet ihr damals hervor? Er antwortet: *ἐφ᾽ οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε.* — *Ἐφ᾽ οἷς* beziehet sich nach der so gewöhnlichen constructio ad sensum, wie auch das folgende *ἐκείνων* auf *καρπόν*, als collectivum. Win. S. 330 a. Vor *ἐφ οἷς* ist aber *τοιούτους*, scil. *εἴχετε* zu ergänzen, oder *ἐκείνους*, wie der Apostel selbst *ἐκείνων* setzet. Warum sie ihre frühere Handlungsweise verwerflich finden mußten, davon giebt Paulus den Grund an: *τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος*. Denn das Ende, die letzte Folge oder Wirkung jener Handlungsweise ist Tod oder Unseligkeit. Drückte *ἐπαισχύνεσθαι* nichts anderes aus, als moralisches Schamgefühl, so würde allerdings der von Paulus angeführte Grund nicht passend sein, weil man sich des *θάνατος* wegen nicht sowohl schämt, als beklagt oder bejammert. Allein *ἐπαισχ.* heißt auch verwerfen, verleugnen, oder mit Abscheu betrachten und daher entweder etwas nicht thun, nicht annehmen, von sich stoßen, oder etwas nicht

gethan zu haben wünschen, für verwerflich erklären, und sich davon lossagen. Diese Bedeutung gehet aus folgenden Stellen hervor: Mark. 8, 38. (Luk. 9, 26.) ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους — καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν. Wer mich und meine Worte von sich stößt, verleugnet — den wird des Menschen Sohn auch verstoßen, verleugnen, sich von ihm lossagen. Röm. 1, 16. οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγ. τ. ϑ. Ich verwerfe das Evangelium nicht; Litot. ich bekenne und lehre mit Freudigkeit das Evangelium. 2 Tim. 1, 8. Μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον τοῦ Κυρίου ἡμῶν, μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ. Verlasse nicht das Zeugniß unseres Herrn, noch mich, den um seinetwillen Gefesselten, d. i. höre nicht auf für den Herrn und mich seinen Gebundenen zu zeugen oder zu wirken! Vgl. Vs. 12. δι' ἣν αἰτίαν καὶ ταῦτα πάσχω, ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι. Weshalb ich dieses leide; aber ich ziehe mich nicht zurück. Vs. 16. καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπῃσχύνθη. Er hat mich Gefesselten nicht verlassen. Obwohl nun in unserer Stelle ἐπαισχ. mit ἐπὶ und folgendem Dativ (ἐφ' οἷς) verbunden ist, doch kann das die Bedeutung nicht ändern; weil in der Attischen Sprache αἰσχύνεσθαι τινὶ und τι in gleichem Sinne gebraucht wird. Folglich ist der Sinn unsrer Stelle dieser: Welches war damals eure Handlungsweise? die ihr jetzt selbst verwerfet; denn das Ende derselben ist Unseligkeit. Der dargelegte Sinn entspricht vollständig dem Sprachgebrauche und dem Zusammenhange. Vgl. de W. z. d. St.

Gleichwohl nennet Fr. diese Erklärung monstrum interpretationis. Es wird erlaubt sein, die seinige in Erwägung zu ziehen! Er selbst giebt sie in der Kürze so an: Quemnam igitur tum (scil. quum peccati essetis ministri) fructum habebatis ex iis rebus, quarum nunc vos pudet? Nullum vero. Nam etc. Gegen diese Erklärung erheben sich wichtige Bedenken. Zuerst nämlich muß der Fragesatz τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε; aufs höchste befremden. Denn wer wird wohl so fragen: Welche Frucht hattet ihr damals von dem dessen ihr euch schämet? Eher nicht, als bis ein gleicher Satz beigebracht wird, kann man eine solche monströse Frage annehmen. Sodann ist ein doppeltes zu suppliren, nämlich vor ἐφ' οἷς, ἐκείνων, und nach ἐπαισχύνεσθε, οὐδένα. Letzteres ist absolut unmöglich. Denn ein καρπός war jedenfalls da, nämlich eben θάνατος. Vgl. die Redensart καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ. Doch καρπός soll nicht vox media sein, sondern emolumentum bedeuten. Denn so wird weiter erklärt: Denique optime comparata est sententia: quodnam igitur (ut unde profectus sum eo redeam vs. 17. 18. emolumentum (l. 13.) habebatis tum (np. quum peccato serviretis vs. 17.) ex iis rebus (dicuntur prava studia et male facta) quarum nunc

(ubi mutato hero resipuistis) vobis pudor est? Nullum. Nam illae in mortem exeunt (in qua nemo, nisi insanus, emolumentum reposuerit!). Es wird also vorausgesetzt καρπός heiße Gewinn, Nutzen, Vortheil. Das ist falsch. Diese Bedeutung hat es nie im N. T. Καρπός heißt Frucht, ohne nähere Bestimmung, ob sie gut oder schlecht sei. Denn daß es sowohl καρποὺς ἀγαθούς als πονηρούς gebe, wird niemand leugnen. Jak. 3, 17. καρπῶν ἀγαθῶν. Ohne Beisatz kann also καρπός nie Gewinn heißen. Aber eben diese Bedeutung wird dem Worte vindicirt von Bretschn. (Lex.) in folgenden Stellen, welche sämmtlich falsch erklärt werden müssen, wenn sie jene Bedeutung rechtfertigen sollen. Röm. 1, 13. und die vorliegende (6, 21. 22.) übergehe ich, da jene bereits erklärt und diese eben jetzt zu erklären ist. Röm. 15, 28. Καρπὸς οὗτος bedeutet die Collecte selbst, als Frucht der Liebe; keinesweges, ja unter keiner Bedingung, den Nutzen oder Gewinn; dadurch würde die Stelle sinnlos. Phil. 4, 17. ist ὁ καρπὸς, ὁ πλεονάζων εἰς τὸν λόγον ὑμῶν, die Glaubens- und Liebesthat, oder das Geschenk (δόμα) als eine Handlung der Liebe, Liebeserzeugniß, welches in Beziehung auf die Rechnung der Philipper einen Ueberschuß oder eine Vermehrung erzeugt; also das dargeliehene Kapital, das im Schuldbuche des Apostels verzeichnet ist, erhöhet. Von Gewinn ist nicht die Rede, sondern von einer That und Handlung, oder von einem Geschenke, das eine Frucht der Liebe ist. Hebr. 12, 11. ist εἰρηνικὸς καρπὸς δικαιοσύνης die heilsame Frucht, welche in der Gerechtigkeit bestehet; die παιδεία ist es, die sie für die in der Züchtigung Geübten trägt (ἀποδίδωσι). So erkläret auch Böhme. Jak. 3, 18. καρπὸς δὲ τῆς δικαιοσύνης (= δικαιοσύνη) ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην, d. i. die Gerechtigkeit erwächset im Frieden denen, die Frieden halten. Oder: die Gerechtigkeit wird gleichsam als eine Feldfrucht im Frieden gesäet von denen, die den Frieden bewahren. Das ist also das Wesen der himmlischen Weisheit, welche zugleich friedfertig ist, daß unter ihrem Einflusse die Gerechtigkeit von denen gepflegt wird, die den Frieden halten. Τῆς δικαιοσύνης ist gen. appos., vgl. Phil. 1, 11. Daß die Stelle Joh. 4, 36., die von Wahl (Clav. maj.) angeführt wird, gerade das Gegentheil beweise, zeigt ein flüchtiger Anblick. Καὶ ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον. Eben das κ. σ. ε. ζ. α. ist das μισθὸν λαμβάνειν, folglich kann καρπός nicht der μισθός sein. Eher könnte man sich auf Phil. 1, 22. und Eph. 5, 11. berufen; doch eine richtige Erklärung beider Stellen vernichtet den Schein. Phil. 1, 22. Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι, οὐ γνωρίζω. d. h. Wenn aber das Leben im Fleische (das Leben auf der Erde) dieses nur Werkesfrucht ist = der Boden ist, auf welchem Werkesfrucht oder apostolische Amtsthätigkeit reifet. Καρπὸς ἔργου ist als

ein Begriff zu denken, und eben als das Erzeugniß des Lebens im Fleische. — Eph. 5, 11. *Καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους*. Die „Werke der Finsterniß" werden hier im prägnanten Sinne unfruchtbar genannt, weil sie gewissermaßen schlechter Boden sind, der keine (gute) Frucht trägt. Vgl. Matth. 13, 22. 1 Kor. 14, 14. 2 Petr. 1, 8. Sehr wahr sagt Harleß zu der angeführten Stelle des Epheserbriefes: „das Prädicat *ἄκαρπος* steht hier gewiß in Anspielung auf *καρπὸς τοῦ φωτός*. An sich (vgl. 1 Kor. 14, 14. Tit. 3, 14.) heißt es nur: was keine Frucht hat. Allein der Zustand der Unfruchtbarkeit involvirt in sich die Beziehung auf die fehlerhafte Disposition der Dinge, welche dieses Prädicat haben. So bezeichnet *ἄκαρπος* hier zwar nicht das Schädliche, wohl aber das Verwerfliche, und diese Beziehung wird durch die Paronomasie des Wortes mit Vs. 9. an sich hervorgehoben. Vgl. übrigens Usteri zu Gal. 5, 22. über das Verhältniß von *καρπός* und *ἔργον*. Schon Hieron. sagt dort: vitia in semet ipsa finiuntur et pereunt; virtutes frugibus pullulant et redundant." Daß übrigens *καρπός* hier nimmermehr Vortheil bedeuten könne, zeigt für den gesunden Sprachverstand die folgende Formel: *ἔχετε τὸν κ. ὑ. εἰς ἁγιασμόν*. Dr. Fr. sagt: Hoc unum eam (die richtige Intp.) evertit, quod vs. 22. cum ea minime consistit. Und doch ist gewiß Wahrheit, daß die Redensart *ἔχετε τ. κ. ὑ. ε. ἁ.* nicht heißen kann: „ihr habt euren Gewinn zur Heiligung." Doch s. zu dem f. Vs. 22.

Bezeichnet also *καρπός* niemals emolumentum, so kann es auch hier diese Bedeutung nicht haben, und der Satz *τίνα κ. ε. τ.* darf nicht übersetzt werden: Welchen Gewinn hattet ihr damals? Noch weniger läßt sich vor *ἐφ' οἷς* suppliren *ἐξ ἐκείνων*, am allerwenigsten aber nach *ἐπαισχύνεσθε οὐδένα*. Sehr richtig Reiche: „Sollen die Worte bis *ἐπαισχ.* nur Einen Satz bilden, so weiß man mit dem *ἐφ' οἷς* nirgends hin. Eine enallage numeri kann man nicht annehmen, weil der Begriff: Vortheil, Gewinn, durchaus Nichts von einem Collectivum hat."

Τέλος — θάνατος. Denn das Ende, der Ausgang, jener (Sünden) ist der Tod, d. h. Unseligkeit; denn der physische Tod ist das Schema der ganzen Unseligkeit des Erdenlebens.

Chrys. setzet das Fragezeichen hinter *ἐπαισχύνεσθε* und erklärt so: *Καὶ οὔπω λέγει τὴν βλάβην τὴν ἀπὸ τοῦ πράγματος γινομένην, ἀλλὰ τέως τὴν αἰσχύνην. Τίνα γάρ, φησι, καρπὸν εἴχετε τότε ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε; τοιαύτη γὰρ ἦν ἡ δουλεία, ὡς καὶ ἀνάμνησιν αὐτὴν νῦν αἰσχύνην φέρειν. Εἰ δὲ ἡ ἀνάμνησις καταισχύνει, πολλῷ μᾶλλον ἡ πρᾶξις. Ὥστε διπλῇ νῦν ἐκερδαίνετε, καὶ ἀπαλλαγέντες τῆς αἰσχύνης, καὶ μαθόντες ἐν οἷς ἦτε. Ὥσπερ οὖν τότε διπλῇ περιεβλάπτεσθε, καὶ αἰσχύνης ἄξια πράττοντες, καὶ οὐδὲ εἰδότες αἰσχύνεσθαι· ὅπερ τοῦ προτέρου μεῖζον ἦν· ἀλλ' ὅμως ἐμένετε δουλεύοντες.* Aber offenbar ist diese Erklärung falsch; weil bei derselben das folgende *γάρ* keinen

Anknüpfungspunkt im Vorhergehenden hat. Besser Theodoret.: Ὑμεῖς εἴπατε τῆς ἁμαρτίας τὰ κέρδη. μᾶλλον δὲ περιττὸν ἐρωτᾶν. καὶ σιγῶντες γὰρ ὁμολογεῖτε τὴν βλάβην· τὴν γὰρ αἰσχύνην περίκεισθε. τοῦτο γὰρ ἐπήγαγεν, ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε.

22. Δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ = τῇ δικαιοσύνῃ, unterworfen Gott, d. h. abgestorben der Sünde und wiedergeboren zum neuen Leben in Gott und nach dem Willen Gottes, kurz: der Gerechtigkeit verhaftet.

Ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, d. i. habt ihr Frucht, und diese Frucht oder Handlungsweise, als euer Erzeugniß, ist Heiligung des Herzens und Lebens, ihr seid ἅγιοι.

Wäre hier καρπός Nutzen, Vortheil, so müßte es im folgenden heißen τὸ γὰρ τέλος. Uebrigens, welches Ungeheuer von Erklärung enthält die Uebersetzung: habetis fructum vobis concedendum in sanctitatem (zur Reinheit). Oder: emolumentum vestrum in futura sanctitate aut in sanctimoniae spe repositum. Das ist eine Lehre, die der neutestamentlichen schlechthin widerspricht, nämlich, daß die Christen ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ, keinen anderen Nutzen haben sollten, als die Hoffnung der Heiligung. Nein, sind sie befreiet von der Sünde, und Knechte Gottes, dann tragen sie Frucht, nämlich die Heiligung, und als Ende oder Lohn haben sie das ewige Leben. Daher heißt es Vs. 19. οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν. Wer sich Gott unterworfen hat mit Geist und Herz, der schafft eine Frucht zur Heiligung, d. h. Heiligung ist die Frucht. Ganz ähnlich heißt es 2 Petr. 1, 8. Ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν. Denn ἐπίγνωσις τ. Κ. ἡ. Ἰ. Χ. ist ganz gleichbedeutend mit ἁγιασμός, nur daß jenes mehr das Erkennen, dieses mehr das Fühlen und Wollen andeutet. Aber dem wirklichen Gehalte nach sind beide Worte, versteht sich jenes nur unter Hinzufügung von θεοῦ oder Χριστοῦ oder ἀληθείας, gleichbedeutend. Καρπὸν ἔχειν εἰς ἁγ. ist gleich dem καρποφορεῖν τῷ ἁγ. oder θεῷ. Vgl. 2 Tim. 2, 25. μήποτε δῷ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας. Die μετάνοια ist der Boden, auf dem die Frucht des ἁγιασμὸς = ἐπίγνωσις ἀληθείας erwächset. Richtig Thol.: Es liegt in dem ἔχετε τὸν καρπὸν — ἁγ. eine Breviloquenz, nämlich die, welche überhaupt diesem Gebrauche des Artikels zum Grunde liegt (Win. §. 17, 2.): ἔχετε καρπὸν, καὶ ὁ καρπὸς ὑμῶν ἁγιασμός.

23. Der Apostel wiederholt hier die Wahrheit, daß die Sünde Tod bringt, das Gnadengeschenk Gottes aber ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ist. Diese Wiederholung schließt die ganze Gedankenreihe ab, und dient zur Unterstützung.

Ὀψώνιον und τὰ ὀψώνια ist der Soldatenlohn. Der Plural

kommt häufiger vor, als der Sing. Indem nun die ὀψώνια zuertheilt werden κατ' ὀφείλημα, also als eigentlicher Lohn, bezeichnet P. die Nothwendigkeit des Zusammenhanges zwischen ἁμαρτία und θάνατος; es ist dieses ein wohlverdienter, nach strenger Gerechtigkeit ertheilter Lohn; stipendium, quod meretur in castris peccati. Dagegen nennt er mit dem feinsten religiösen Tacte das ewige Leben ein χάρισμα Gottes, ein Gnadengeschenk, weil es in keiner Weise verdient ist, oder κατ' ὀφείλημα gefordert werden kann. Vgl. 5, 16. Χάρισμα ist mit ἐν Χριστῷ Ἰ. τ. κ. ἡ. zu verbinden; denn es ist eben das, was 5, 15. ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt wird. Christus hat es vermittelt, indem er durch seinen Tod uns versöhnte und dadurch die Hoffnung des ewigen Lebens verbürgte. 5, 10.

Ζωὴ αἰώνιος ist ewiges Leben im prägnanten Sinne, nämlich mit dem Begriffe der Seligkeit im Diesseit und Jenseit. 5, 10. Kol. 3, 3.

Uebersetzung.

Kap. 6.

1. Was werden wir nun sagen? Werden wir in der Sünde beharren, damit der Gnade mehr werde? 2. Nimmermehr! Die wir der Sünde abgestorben sind, wie werden wir noch in ihr leben? 3. Oder wisset ihr nicht, daß, wie viel wir getauft worden sind auf Christum Jesum, auf seinen Tod getauft wurden? 4. Folglich sind wir mit ihm begraben worden durch die Taufe auf seinen Tod, damit, wie Christus auferweckt worden ist von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln sollen. 5. Denn wie wir ihm durch das Gleichniß seines Todes verbunden sind: so sollen wir auch seiner Auferstehung gleich sein, 6. indem wir erkennen, daß unser alter Mensch mitgekreuziget worden ist, damit getödtet würde der Leib der Sünde, daß wir ihr [der Sünde] nicht mehr dienen. 7. Denn wer gestorben ist, ist losgesprochen [frei] von der Sünde. 8. Wenn wir aber mit Christo starben, so glauben wir auch, daß wir mit ihm leben sollen, weil wir wissen, daß Christus, nachdem er von den Todten auferweckt worden ist, nicht weiter stirbt. Der Tod herrscht nicht fürder über ihn; 10. denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde für einmal gestorben; was er lebt, lebt er Gotte. 11. So auch ihr haltet dafür, daß ihr zwar der Sünde todt seid, Gotte aber lebet in Christo Jesu. 12. Nicht herrsche die Sünde in eurem sterblichen Leibe, daß ihr derselben gehorchet; 13. auch gebet nicht eure Glieder als Werkzeuge der Ungerechtigkeit der Sünde preis;

sondern stellet euch selbst dar Gotte als die aus Todten leben, und eure Glieder als Werkzeuge der Gerechtigkeit für Gott. 14. Denn die Sünde soll nicht über euch herrschen, denn ihr seid nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade. 15. Wie nun? Werden wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade sind? Das sei ferne! 16. Wisset ihr nicht, wem ihr euch als Sklaven zum Gehorsam hingebet, Sklaven seid ihr dessen, dem ihr gehorchet, entweder der Sünde zum Tode, oder des Gehorsams zur Gerechtigkeit. 17. Dank sei Gott, daß ihr waret Knechte der Sünde, aber von Herzen gehorchet der Vorschrift der Lehre, der ihr euch übergabet. 18. Frei aber von der Sünde, seid ihr der Gerechtigkeit verknechtet. 19. Ich rede nach menschlicher Weise wegen der Schwachheit eures Fleisches. Denn wie ihr eure Glieder der Unreinigkeit und der Unsittlichkeit zur Unsittlichkeit in den Dienst gabet, so gebet nun eure Glieder zum Dienste der Gerechtigkeit für Heiligung. 20. Denn da ihr Knechte der Sünde waret, waret ihr Freie für die Gerechtigkeit. 21. Welche Frucht hattet ihr damals? Deren ihr jetzt euch schämet; denn das Ende derselben ist der Tod. 22. Jetzt aber befreit von der Sünde, Gott aber verknechtet, habet ihr eure Frucht zur Heiligung; als Ende aber das ewige Leben. 23. Denn der Sold der Sünde ist Tod; die Gnadengabe Gottes aber in Christo Jesu unserm Herrn, ewiges Leben.

Kapitel 7.

Inhalt.

Nachdem der Apostel folgende Sätze ausgeführt hat, alle Menschen sind Sünder (Kap. 1. 2.), durch Christum kommt Gnade (Kap. 3.), Bedingung ist Glaube (Kap. 4.), durch Glauben herrscht Gnade (Kap. 5.), Gnade verbindet zur Sittlichkeit (Kap. 6.), ist ihm nur noch übrig das Band des Gesetzes zu lösen, um Christo ganz anzugehören. Dieß ist der Zweck des 7ten Kapitels.

Paulus beweiset daher zwei Stücke; erstens, daß durch den Tod Jesu das Gesetz abgethan sei, und zweitens, daß das Gesetz der Sünde nicht steure, und schließt mit Dank gegen Gott für die Befreiung vom Gesetze durch Christum.

Was nun zuerst den Beweis anbetrifft, daß das Gesetz abgethan sei, so wird er so geführt.

Leben bindet an das Gesetz, Tod trennt, wie das Ehegesetz beweiset (Vs. 1.). Stirbt der Mann, ist die Frau frei vom Gesetze des Mannes. Der Tod hat das Band des Gesetzes gelöst (2. 3.). Christus ist gestorben, mit ihm auch ihr für das Gesetz. Das Gesetz hat seine verbindende Kraft verloren. Folglich sollen sich nun

die Christen mit Christo dem Auferstandenen verbinden, um heilig zu werden (4.). Von hier an beweiset nun der Apostel, daß das Gesetz die Sünde nicht vernichte, sondern erwecke, und auch um deswillen dem Glauben weichen müsse. Er beweiset dieses auf folgende Weise: Unter dem Gesetze haben die sündlichen Gelüste in euch böse Thaten gewirkt (5.). Nun aber seid ihr frei von dem Gesetze, um im neuen Geiste (Gotte) zu dienen (6.). Das Gesetz ist zwar nicht Sünde, aber es bringet Erkenntniß der Sünde dadurch, daß es die Begierde reizet (7.). Denn durch das Gebot wirket das Gesetz Lust; ohne Gesetz ist die Sünde todt (8.). Durch das Gebot lebet die Sünde auf, und so bringet das Gebot statt Lebens Tod (9. 10.); denn die Sünde tödet durch das Gebot (11.). So ist zwar Gesetz und Gebot heilig und gut (12.), aber die Sünde wirket durch das Gesetz Tod (13.). Denn das Gesetz beziehet sich auf den Geist, aber der Mensch ist Fleisch, von der Sünde beherrscht (14.). Das zeiget sich darin, daß er thuet, was er nicht will, und eben dadurch seine Zustimmung zu dem Gesetze beweiset (15. 16.). Daraus folget, daß nicht das bessere Selbst, sondern die Sünde das Böse thuet (17.). Denn da der Mensch zwar das Wollen aber nicht das Thun hat, weil er eben thuet, was er nicht will, so zeuget dieser Umstand für die im Innern wohnende Sünde (18 — 20.). Indem er nämlich das Gesetz thun will, findet er Böses bei sich (21.). Nach dem inwendigen Menschen stimmt er dem Gesetze Gottes bei (22.); aber in seinen Gliedern wohnet ein dem Gesetze des Geistes widerstreitendes Gesetz, das durch das Gesetz der Sünde den Menschen gefangen nimmt (23.). Diese Betrachtung preßt dem Apostel eine Klage über den Zustand des Menschen und den Wunsch aus, von diesem Tode frei zu werden (24.). Sogleich aber erinnert er sich der Gnade Gottes in Christo und dankt dafür; doch bemerkt er, daß der Mensch mit dem Geiste dem göttlichen Gesetze diene, mit dem Fleische dem Gesetze der Sünde.

Noch ist der letzte Schritt zu thun für die Empfehlung der Heilsanstalt in Christo, der nämlich, zu beweisen, daß die Verbindlichkeit für das Gesetz aufgehört hat, und die gegen Christus eingetreten ist, und daß das Gesetz nicht im Stande ist, wahres Leben zu geben, vielmehr eben durch das Gebot die Sünde anregt und so den geistlichen Tod herbeiführt.

Unter dem Gesetze versteht er nicht blos das mosaische Gesetz, sondern überhaupt das Gesetz. Denn dieses ist der Gnade, so wie die Werke dem Glauben entgegen gesetzt.

Zwei Gedanken oder Schlüsse will der Apostel 1 — 4. ausführen; zuerst den, ihr seid vom Gesetze frei, weil dasselbe nur über Lebende herrscht; der zweite ist der, mit Christo sollet ihr euch verbinden. Den zweiten erläutert er aus dem Ehegesetze, von welchem die Frau durch den Tod des Mannes frei wird, so daß sie

nun einen anderen heirathen kann. Beides wird nun Vs. 4. auf die Christen angewendet. Ihr seid für das Gesetz gestorben (ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), folglich frei vom Gesetze; und wie nun die vom Gesetze freie Frau einen anderen heirathen kann, so sollet ihr euch mit dem Auferstandenen verbinden.

1. Das Gesetz verpflichtet den Menschen nur so lange er lebt. Aus diesem Grundsatze wird Vs. 4. die Anwendung auf die in Christo für das Gesetz gestorbenen Christen gemacht, nämlich daß sie nun nicht mehr dem Gesetz verpflichtet sind.

Ἢ ἀγνοεῖτε — ζῇ; Oder wisset ihr nicht, Brüder (zu Gesetzeskundigen rede ich), daß das Gesetz über den Menschen Macht hat, so lange er lebt? Ἢ ἀγνοεῖτε. Eigentlich verbindet ἤ diese Formel eng mit dem vorhergehenden, indem sie als Berufung auf etwas bekanntes den Grund ausführt. Dieß ist auch hier der Fall, indem Kap. 7. eine weitere Entwickelung von 6, 23. ist. Denn der Gedanke, Tod ist der Sünde Sold, Leben ist Gnadengabe in Christo, wird in sofern weiter ausgeführt, als der Apostel Kap. 7. das Gesetz als Sünde erregend und Tod bringend, Kap. 8. aber die Wirkung der Gnade in Christo darstellt. So gehört Kap. 7. zum ersten, Kap. 8. zum zweiten Satze jenes Verses.

Ἀδελφοί sind die Christen ohne Unterschied der Abstammung.

Γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ. Das γάρ bezieht sich auf ἢ ἀγνοεῖτε, und enthält den Grund, warum er die Kenntniß dessen, was er sagen will, voraussetzen darf.

Bei νόμος hat der Apostel unstreitig zunächst das mosaische Gesetz im Sinne gehabt. Aber doch wohl nicht ausschließlich. Gewiß waren unter den Christen zu Rom nicht blos viele Juden, sondern auch viele Proselyten, und a potiori fit denominatio. Folglich kann er alle ἀδελφοὺς γινώσκοντας νόμον nennen. Auf eine tiefere γνῶσις (Reiche) kam es nicht an, sondern auf einen ganz planen allgemeinen Grundsatz, nämlich den, daß das Gesetz nicht für die Todten, sondern für die Lebenden gegeben sei. Denn gesetzt auch, hier schon wäre vom Ehegesetze die Rede, was durchaus nicht der Fall ist; so wäre doch auch bei diesem eine tiefere γνῶσις nicht nöthig, um zu erkennen, daß der Tod eine das Gesetz aufhebende Macht hat. Theodor.: Ἀκριβῶς ἴστε, φησὶ, καὶ ὑμεῖς ἐντεθραμμένοι τῷ νόμῳ, ὡς τῶν ἔτι περιόντων ὁ νόμος κρατεῖ. εἰσφέρει δὲ καὶ παράδειγμα τῷ προκειμένῳ κατάλληλον. Chrys.: Οὐκοῦν τοῖς ζῶσιν ὁ νόμος κεῖται, τοῖς δὲ τεθνηκόσι οὐκέτι διατάττεται.

Ὁ νόμος. Warum der Artikel beweisen solle, daß hier ausschließlich das mosaische Gesetz verstanden werden müsse, ist nicht wohl abzusehen. Freilich ist nicht das Sittengesetz gemeint, am allerwenigsten seinem Inhalte nach. Ὁ νόμος bezeichnet ganz unbestimmt den Begriff des Gesetzes, jedes Gesetz; jede engere oder weitere Verpflichtung, die dem Menschen eben durch das Gesetz

aufgelegt wird. Dennoch entlehnt der Apostel seine Sätze von dem mosaischen Gesetze, als dem νόμος κατ' ἐξοχήν. Diese Verpflichtung hat nur so lange Geltung (κυριεύει), als der Mensch lebt.

Κυριεύει. Das Gesetz hat, als Person gedacht, eine Herrschaft, die es mittelst des Gebotes ausübt.

Ζῇ, nämlich ὁ ἄνθρωπος. Denn ist dieser θανατωθείς, ist er gestorben, so ist er von dem Gesetze frei. Vgl. 6, 7. Gal. 2, 19. Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον. — Χριστῷ συνεσταύρωμαι.

Νόμος bei ζῇ zu suppliren ist ganz unstatthaft, weil nicht vom Tode des Gesetzes, sondern vom Tode des Menschen in dem Folgenden die Rede ist, und der Apostel nirgends das Gesetz als todt, sondern die Christen als gestorben für das Gesetz betrachtet. Uebrigens hat der Apostel vollkommen Recht, und sein Satz ist durchaus wahr. Denn das Gesetz ist für die Lebenden, nicht für die Todten da. Welche Form der Verpflichtung jenseits eintrete, ist theils gleichgültig, theils aber schon durch das Leben in Christo entschieden; es ist der νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ, 8, 2. Das πνεῦμα waltet; und dieses kann nur uneigentlich ein νόμος genannt werden, in wiefern nämlich der Geist eben ohne Gebot wirkt, eine frei bewegende Kraft ist.

Eigentlich bedarf der Vs. 1. aufgestellte Satz keines Beweises; er ist ganz unbedingt wahr. Insofern hätte der Apostel sofort Vs. 4. anknüpfen können; weil er aber die Pflicht, mit Christo sich zu verbinden, darthun will, so wählt er das Ehegesetz zum Beispiele, um durch dasselbe theils die lösende Kraft des Todes zu bestätigen, theils das Beispiel einer neuen Verbindung darzustellen. Dieß thut er nun Vs. 2. und 3. Diese Vergleichung oder dieses Beispiel muß frei aufgefaßt werden, und zwar nur in den zwei Hauptpunkten; nämlich 1. daß der Tod das Gesetz aufhebt, und 2. daß nach der Aufhebung desselben eine neue Verbindung geschlossen werden kann. Preßt man zu sehr das Einzelne, so wird das Bild oder Beispiel unpassend, es hinkt (de W.). Aber es hinkt nicht, sondern wandelt frei einher, wenn man es mit dem Geiste des großen Apostels auffaßt.

2. Ἡ γὰρ — ἀνδρός. Denn die verheirathete Frau ist an den Mann gebunden durch das Gesetz; stirbt der Mann, ist sie befreiet vom Gesetze, das sie an den Mann bindet. Γάρ dient keineswegs zur Bestätigung des vorigen Satzes, der gar keiner Bestätigung bedarf; sondern es führt eine Erläuterung und nähere Bestimmung ein. Von einer tieferen Enthüllung der typischen Bedeutung des Ehegesetzes ist keine Spur; nur das Recht eine neue Verbindung zu schließen, soll dargelegt werden, die dem Apostel ein Beispiel und Exempel, nicht Typus der Vereinigung mit Christo ist.

Ὕπανδρος, die dem Manne unterworfene Frau, also die Verheirathete, ἧς κυριεύει ὁ ἀνήρ.

Denn der Mann ist Herr der Frau. 1 Kor. 11, 3. 14, 34. Eph. 5, 22—24. Kol. 3, 18. Tit. 2, 5. Daher braucht Paulus ausdrücklich das Wort *ὑποτάσσεσθαι*, um das Verhältniß der Frau zum Manne zu bezeichnen, eben dieses *ὑποτάσσεσθαι* ist in *ὕπανδρος* angedeutet.

Δέδεται, ist gebunden; die Pflicht (von flechten) ist ein Band, folglich auch die Ehepflicht, die den Mann eben so an die Frau, 1 Kor. 7, 27., wie die Frau an den Mann kettet. Daher *λύσις* und *λελύσθαι* von der Auflösung dieses Bandes, d. h. von der Aufhebung der Ehepflicht gebraucht wird.

Τῷ ζῶντι ἀνδρί, so lange der Mann lebt. Allerdings weiset dieß auf Vs. 1. hin, nur nicht als Beweis für jenen Satz, sondern ist nur eine Hindeutung darauf, daß das Leben irgendwie mit dazu gehört, daß sich die bindende Kraft des Gesetzes geltend machen kann.

Νόμῳ, durch das Gesetz. Hier ist *νόμος* das Ehegesetz, weil nicht das allgemeine, sondern das specielle Gesetz die Frau an den Mann knüpft.

Ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ. Wenn aber der Mann gestorben ist. Daß der Tod des Mannes die Frau entbinde, versteht sich von selbst. Denn der *νόμος ἀνδρός* gilt eben nur so lange als der Mann lebt.

Κατήργηται (scil. *ἡ γυνὴ*) *ἀπὸ τοῦ νόμου*, ist die Frau losgebunden von dem Gesetze *τοῦ ἀνδρός*. In dem *καταργεῖσθαι* liegt der allgemeine Begriff des Aufgehobenwerdens. Denn wenn etwas seiner Kraft beraubt, träge, unfruchtbar gemacht wird (*ἀργόν*), hört es wesentlich auf zu sein. Daher kann *καταργεῖσθαι ἀπὸ τινός* auch bedeuten frei werden von etwas, und *κατήργηται* ist so viel als *ἐλευθέρα ἀπὸ* (Vs. 4.), *ἀπολέλυται*, *ἠλευθέρωται*, obwohl diese Bedeutung nur hier und Vs. 6. und Gal. 5, 4. vorkommt.

Νόμος τοῦ ἀνδρός. Der Gen. ist qual.; das Gesetz des Mannes; Ehemannesgesetz.

3. *Ἄρα οὖν — ἑτέρῳ*. Folglich nun wird sie bei Lebzeiten des Mannes Ehebrecherin heißen, wenn sie eines anderen [Weib] geworden ist; wenn aber der Mann gestorben ist, so ist sie frei vom Gesetze, daß sie nicht Ehebrecherin ist, wenn sie eines anderen [Weib] geworden ist.

Ζῶντος τοῦ ἀνδρός, so lange der Mann lebt.

Χρηματίζειν, (intrans.) *καλεῖσθαι*, *προσαγορεύεσθαι*, genannt werden. Act. 11, 26.

Γίνεσθαι ἀνδρί, dem Manne werden, in den Besitz des Mannes (subj.) kommen. Lev. 22, 12. Num. 30, 7. Deut. 24, 2. Ruth. 1, 13. Ez. 16, 8. Hos. 13, 3.

Μοιχαλίς war diejenige, die bei Lebzeiten ihres Mannes einem

anderen sich hingab, Matth. 5, 32. Natürlich war nun auch ein Mann, welcher eine Ehefrau gebrauchte, ein *μοιχος*.

Τοῦ μὴ steht hier von der Folge (*ὥστε*) Win. 301.

4. Jetzt folgt die Anwendung der Vs. 1 — 3. aufgestellten Sätze auf das Verhältniß zu Christo. Durch oder in Christus sind die Christen in Bezug auf das Gesetz gestorben. Denn das Gesetz gilt für das Leben; wer gestorben ist, ist dem Gesetze nicht mehr unterworfen, ist frei von dem Gesetze. Und wie die Ehefrau, wenn ihr Mann gestorben ist, mit Fug und Recht (gesetzlich) mit einem andern sich verbinden kann: so sollen nun die Christen, da ihr Tod die Verbindung zwischen ihnen und dem Gesetze aufgehoben hat, dem von den Todten Auferweckten angehören, um Früchte hervorzubringen, die Gottes würdig sind.

Ὥστε κ. τ. λ. Daher, Brüder, seid auch ihr getödtet für das Gesetz durch Christi Leib; damit ihr einem Anderen, dem von den Todten Auferweckten, angehöret, damit wir Frucht tragen Gotte. *Ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Θανατοῦσθαι* ist hier eben so viel als sterben, obwohl es eigentlich einen gewaltsamen Tod bezeichnet, und daher füglich nur in Beziehung auf Christus gesagt werden konnte, der einem gewaltsamen Tode unterworfen wurde. 1 Petr. 3, 18. *Θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ τῷ πνεύματι.* Was aber Christus erlitten hat, haben die Christen, die ihm im Glauben einverleibt sind, mit gelitten. Gal. 2, 19. *Χριστῷ συνεσταύρωμαι.* Doch ist in dem *ἐθανατώθητε* blos der Begriff des Todes festzuhalten, wie Paulus Gal. 2, 19. sagt: *Ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω.* Indem Christus nach dem mos. Gesetze als Gotteslästerer und als Zerstörer der mos. Verfassung zum Tode verurtheilt wurde, und also in Bezug auf das Gesetz starb: so sind nun auch die Christen mit ihm durch das Gesetz dem Gesetze gestorben. *Νόμῳ* kann hier nur das mos. Gesetz bezeichnen, denn der Tod Jesu bezieht sich auf dieses; durch denselben wurde die Gültigkeit dieses Gesetzes aufgehoben, Eph. 2, 15. Kol. 2, 14. Deswegen wird dasselbe in diesen Stellen als vernichtet und an das Holz angeheftet dargestellt. Folglich sind auch die Christen nicht mehr an dasselbe gebunden.

Διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ. Nicht blos der Anschaulichkeit wegen (Reiche) ist *σῶμα* gesetzt, sondern vielmehr theils um das *ἐθανατώθητε* zu rechtfertigen, theils um das Moment der Theilnahme an dem Tode Christi hervorzuheben. Dieses besteht nämlich darin, daß die Gläubigen mit Christo dem Gesetze und der Sünde oder dem Fleische abgestorben sind (*θανατωθέντες σαρκί*).

Εἰς τὸ γενέσθαι — ἐγερθέντι. Dieses ist die Anwendung von Vs. 2. und 3. auf das Verhältniß der Christen zu Christo. Unstreitig hat der Apostel das eheliche Verhältniß als Schema unserer Verbindung mit Christo gewählt, um die Innigkeit dieser Ver-

bindung auszudrücken. Vgl. 1 Kor. 6, 16. 17. ὁ δὲ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν. Er stellt aber die Christen als verbunden mit dem Auferstandenen dar, weil die Auferstehung der Sieg des πνεῦμα über die σάρξ ist, 1 Petr. 3, 18., ζωοποιηθεὶς τῷ πνεύματι, und die Christen im πνεῦμα mit Christo verbunden, 1 Kor. 6, 17., ἐν καινότητι πνεύματος (Vs. 6.) Gott dienen sollen.

Ἵνα ist dem εἰς subordinirt, so daß es den Zweck anzeigt, der durch die Verbindung mit Christo erreicht werden soll. Gal. 2, 19. ist es unmittelbar mit dem Sterben für das Gesetz, ohne Erwähnung der dazwischen zu stellenden Geisteseinigung mit Christo verbunden, ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα θεῷ ζήσω.

Καρποφορεῖν, Früchte tragen ist so viel als Thaten thun, handeln. Das Bild ist im N. T. häufig und wird bald vom Baume, Matth. 3, 7. 12, 40. Luk. 3, 16 ff., bald vom Acker entlehnt, Matth. 13, 3 ff. Jak. 3, 18. Kol. 1, 6. 10.

Τῷ θεῷ, für Gott, in Beziehung auf Gott, wie Luk. 12, 21. πλουτεῖν εἰς θεόν. Denn dieses heißt reich sein in Beziehung auf Gott, also an Schätzen des Himmels. Καρποφορεῖν τῷ θεῷ drückt zugleich die Beschaffenheit und das Ziel des Wandels aus, nämlich daß der Wandel Gott gemäß ist und das ewige Leben verschafft.

Man muß einräumen, daß die Argumentation des Apostels nur symbolischer, d. h. andeutender, keinesweges streng beweisender Art ist. Denn daraus, daß eine Ehefrau, wenn ihr Mann stirbt, das Recht hat, einen anderen zu heirathen, folgt nichts für unsere Verbindung mit Christo. Gesetzt auch, daß Christi Verbindung mit der Gemeinde ein Typus sei für die eheliche Verbindung, Eph. 5, 23. 32., so kann, dieß vorausgesetzt, das eheliche Verhältniß nicht umgekehrt ein Typus für die Verbindung mit Christo sein. Gewiß also ist die Argumentation nicht beweisend; sondern nur erläuternd. Um den Apostel richtig zu würdigen, muß man sich in seine Lage versetzen. Von dem Gesetze die Judenchristen loszureißen und sie durch die Freiheit des Glaubens mit Christo zu verbinden, daran lag ihm alles. Kein Wunder, daß er für diesen Zweck jedes erlaubte Mittel benutzt. Wer sollte es ihm nun verdenken, daß er in den Ideenkreis seiner Leser eingeht, und aus diesem heraus argumentirt. Konnte er anders? Was diesen als Wahrheit galt, braucht er ja nur dazu, um der höhern Wahrheit sie theilhaftig zu machen. Man muß auf einem sehr beschränkten Standpunkte stehen, um ein solches Verfahren zu tadeln; aber man muß auch wieder sehr beschränkt sein, wenn man das, was der Apostel als Mittel braucht für seine Zeitgenossen, als obj. Wahrheit geltend machen will. Uebrigens ist nicht zu leugnen, daß das vom Ehegesetze hergenommene Beispiel in der Anwendung auf das Verhältniß zu dem Gesetze und Christus inadäquat ist. Dort muß der Mann sterben, wenn die lebende Frau einen anderen heirathen darf; hier werden

die Christen als Todte dargestellt, und das Ehegesetz als abgethan, um daraus zu folgern, daß die Christen eine neue Verbindung mit Christus eingehen sollen. Aber die Beweise des Apostels gehören seiner Zeit; seine Lehre allen Zeiten an; man kann die Beweise unbündig finden und doch die Lehrsätze gelten lassen. Hier ists dem Apostel nur um die Begriffe Leben und Tod, Christus und Gesetz zu thun; um die Congruenz der einzelnen Momente bekümmert er sich nicht; die Idee in ihrer Totalität faßt er auf.

V. 6. Der Apostel erläutert nun den Gedanken, daß die Christen reine Sittlichkeit beweisen sollen, dadurch, daß er den früheren Zustand unter dem Gesetze (ὑπὸ νόμον, 6, 14.) mit dem neuen Zustande der Befreiung von dem Gesetze, also der Herrschaft der χάρις und des Glaubens vergleicht. In jenem wurde eben durch das Gesetz die Macht der sündlichen Begierden zur Wirksamkeit gebracht, und daraus konnten nur Todesfrüchte hervorgehen. Frei nun von dem Gesetz und seinem Buchstaben dienen die Christen Gott im neuen Geiste.

V. Ὅτε κ. τ. λ. Denn da wir im Fleische waren, wirkten die Leidenschaften der Sünden, die unter dem Gesetze [entstehen] in unseren Gliedern, daß wir dem Tode Frucht brachten. Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν σαρκί. Die Redensart ἐν σαρκὶ εἶναι kann eigentlich und uneigentlich genommen werden. Eigentlich genommen ist σάρξ die eine Seite des Körperlebens, und bedeutet die organisirte Sinnlichkeit; daher ἐν σαρκὶ εἶναι, einen Körper haben, und (mittelst desselben) leben, Mitglied der irdischen Ordnung der Dinge sein. Vgl. die Redensarten περιπατεῖν ἐν σαρκί, 2 Kor. 10, 3., ζῆν und ἐπιμένειν ἐν σαρκί, Phil. 1, 22. 24. Joh. 1, 14. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Da aber σάρξ das Niedrige, Sinnliche, Schwache, Verwesliche an der Lebenserscheinung ausdrückt: so kann die Redensart ἐν σαρκὶ εἶναι auch einen unvollkommenen, beschränkten, sündlichen Zustand anzeigen. Die eigentliche Bedeutung kann deshalb hier nicht statt finden, weil der Apostel von einer vergangenen Zeit (ἦτε) redet, wo sie im Fleische waren, ungeachtet sie es im eigentlichen Sinne noch sind. Hier also wird der Zustand der Beschaffenheit unter dem Gesetze, und zwar unter dem mosaischen Gesetze, als ein Sein im Fleische deshalb bezeichnet, weil dieses Gesetz die Sünde hervorruft, weshalb es auch ἐντολὴ σαρκική, Hebr. 7, 16., στοιχεῖα, ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 8., genannt wird. Und den Galatern, welche zu den äußeren Vorschriften des mosaischen Gesetzes zurückgekehrt waren, und das Knechtesjoch des Ritualgesetzes sich wieder hatten aufhalsen lassen, 5, 1., ruft Paulus zu 3, 3. οὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε. In dieser Stelle bezeichnet σάρξ ganz unleugbar das Gesetz. Ὅτε ἦμεν ἐν σαρκί heißt also als wir unter dem Gesetz waren (ὑπὸ νόμον). Dieser Zustand war vergangen, wie der Ge-

gensatz zeigt Vs. 6.: *Νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα.* Das *ἀποθανόντες* weist sachlich auf *σάρξ* zurück, wie *νυνὶ* auf *ὅτε ἦμεν* und *κατειχόμεθα* auf *ἐν σαρκί*. Es sind also vollständige Gegensätze, in welchen jeder einzelne Punkt sich gegenseitig erläutert und rechtfertiget. Von der aufgeregten Sinnlichkeit ist *ἐν σαρκί* noch nicht zu verstehen, obwohl darin der Grund liegt, daß dieser Ausdruck von dem gesetzlichen Zustande gebraucht werden konnte.

Τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν sind die zu Sünden führenden Lüste, Begierden und Affecten. Gal. 5, 24. *παθήματα καὶ ἐπιθυμίαι*. *Ἁμαρτιῶν* ist gen. effectus, weil die einzelnen Sünden (*ἁμαρτίαι*) ihren Ursprung aus diesen *παθήμασι* nehmen, durch sie gewirkt werden. Jak. 1, 14. 15. *Ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν· ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει τὸν θάνατον.* Wer daher die Sünde meiden will, muß eben diese *παθήματα* und *ἐπιθυμίας* dämpfen und zügeln, gleichsam kreuzigen. Gal. 5, 24. *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα συνεσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ἐπιθυμίαις.* Kol. 3, 5. *Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν.* Stände an unserer Stelle *παθήματα ἁμαρτίας* und nicht *ἁμαρτιῶν*, so könnte *ἁμαρτίας* der gen. subj. sein, in dem Sinne: die Leidenschaften, welche die Sünde erregt. Da aber der Plural *ἁμαρτιῶν* gesetzt ist, so ist es der gen. obj., also Begierden, welche Sünden erzeugen, in sündigen Handlungen sich offenbaren.

Τὰ διὰ τοῦ νόμου. Hierzu kann eine Ergänzung nöthig scheinen. Schwieriger ist es zu bestimmen, was ergänzt werden soll. *Ὄντα, γεγονότα* entspricht dem Sinne des Apostels deswegen nicht, weil er Vs. 8. von der *ἁμαρτία* sagt: *κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν.* Folglich entstehen die Begierden nicht durch (*διὰ*) das Gesetz, sondern durch die Sünde; diese ist die eigentliche Causalität der Begierde; durch das Gesetz kommt nur Kenntniß der Sünde, und der durch sie erweckten Begierde, 3, 20.

Τὰ διὰ τοῦ νόμου ist daher entweder in seiner Unbestimmtheit zu lassen, wie etwa *ἡ πίστις, ἡ πρὸς τὸν θεόν*, 1 Thess. 1, 8., oder *διά* nicht streng causal zu nehmen, sondern zu deuten: die auf Veranlassung des Gesetzes, unter der Herrschaft des Gesetzes entstanden. Röm. 2, 27. *σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην ὄντα*, 8, 25. *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα*, Röm. 4, 11. *οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβυστίας.* Vgl. Win. 362. Fr.: Simplicissima et quae cuivis, qui interpretes nondum contulerit, primum se offerat, Lockii interpretatio est, qui *διά* de statu cepit: qui sub lege (h. e. quum es legi mos. adstrictus, valente lege mos.) vigent. Haec ratio valde eo commendatur, quod de tempore h. l. agitur (*ὅτε γ. ἦμεν ἐ. τ. σ.* vs. 6. *νυνὶ δὲ κ. τ. λ.*

6, 20. 22.) neque ei obest vs. 7. ὁ νόμος ἁμαρτία; Nam quod sibi hic Ap. ipse objicit, etiam ex hac sententia nascitur: Florere solere malos appetitus, dum subsis legi mos., quippe quae in hunc sensum accipi potuerit, legis mos., quia non sancta sit, vitio, vigere pravos appetitus ex ejus legis regula viventibus.

Ἐνηργεῖτο, sie wirkten, regten sich. Die active Bedeutung dieser Form ist im N. T. ausschließlich herrschend. Auch hier hat es dieselbe. Ganz unpassend wäre die passive, sie wurden erregt. Denn diese παθήματα sind die wirkende Ursache der Sünden, und tragen Frucht für den Tod, d. h. sie erzeugen die Sünden, deren ὀψώνιον der Tod ist.

Ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, in unsern Gliedern. Glieder bezeichnen die einzelnen Theile des Körpers, als Träger der leiblichen Kräfte und Werkzeuge, durch welche der Geist wirket. Mit vollem Rechte sagt Fr.: Ceterum hic quoque nonnulli (Calvin. Limb. Reich.) τὰ μέλη intellectum et voluntatem complecti temere putarunt. Keineswegs kann μέλη „die unterscheidbaren Kräfte-Anlagen des ganzen, leiblichen und geistigen Selbst, σῶμα, 12, 2." wie Reiche erklärt, bedeuten. Denn wie σῶμα stets das leibliche Selbst, im Gegensatze des geistigen πνεῦμα, anzeigt, (vgl. 6, 12. ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι) aber allerdings im neutralen Sinne, so daß σῶμα eben sowohl von der ἁμαρτία als von dem πνεῦμα ἅγιον beherrscht werden kann, 1 Kor. 6, 19. 20.: so sind μέλη die Glieder des Körpers, oder metonymisch die Kräfte des leiblichen Selbst, in welchen und durch welche, wie durch den ganzen Körper, die Sünde oder der heilige Geist wirken kann. Es bedeutet dieses Wort nicht, wie Reiche zu Vs. 23. sagt, die sündlichen Lebensäußerungen und Thätigkeiten, sondern nur die leiblichen, d. i. sinnlichen Lebensäußerungen, die, wie die Sinnlichkeit überhaupt, weder gut noch böse sind, sondern diese Beschaffenheit erst von dem guten oder bösen Lebensprincip, von dem πνεῦμα ἁ. oder von der ἁμαρτία, empfangen. Wären die Glieder, μέλη, an und für sich sündliche Thätigkeiten: so hätte der Apostel 6, 13. nicht sagen können, μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ· ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ. Können die Glieder Werkzeuge (ὅπλα) eben sowohl der ἀδικία als der δικαιοσύνη sein, je nachdem der Mensch ἄδικος oder δίκαιος ist: so müssen sie selbst indifferent sein; und das ist die Sinnlichkeit oder das σῶμα allerdings; diese Indifferenz wird nur aufgehoben entweder durch die σάρξ (ἁμαρτία), oder durch das πνεῦμα (δικαιοσύνη).

Auf Kol. 3, 5. darf man sich nicht berufen, um dem Worte μέλη die Bedeutung sündliche Lebenskräfte zu vindiciren. Denn hier heißt es: νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Der Zusatz τὰ ἐπὶ τῆς γῆς hebt die Indifferenz auf, und durch denselben werden die μέλη als irdische, von dem himmlischen Princip ent-

blößte, des heil. Geistes baare Glieder, d. h. metonymisch (continens pro contento), Lebensäußerungen, bezeichnet und gleich nachher einzeln aufgezählt, πορνεία κ. τ. λ. Beza: motus et cupiditates spiritui repugnantes [τὰ ἐπὶ τῆς γῆς] eleganter vocat membra, quibus vetus homo utitur perinde ac corpus membris.

Εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ (die sündlichen Lüste waren thätig in unseren Gliedern) zum Fruchtbringen für den Tod. *Καρποφορεῖν* heißt nach abgestreiftem Bilde Thaten thun. Denn die Frucht der Lüste ist die sündige That; wie überhaupt die That die Frucht (*καρπός*) des Geistes oder Sinnes ist, sei er gut oder böse, *σάρξ* oder *πνεῦμα*. Matth. 3, 8. Luk. 6, 43—45. 13, 6—9. Daher kann *καρπός* die Sünde und die Tugend bezeichnen, je nachdem das Fleisch oder der (h.) Geist den Menschen beherrscht, Gal. 5, 19—22., wo *ἔργα* und *καρπός* in gleicher Potenz gesetzt sind. Nicht vom ehelichen Verhältnisse ist das Bild entlehnt, sondern vom Baume. Matth. 7, 16 ff. Luk. 13, 6—9. Um die sündige Beschaffenheit des *καρποφορεῖν* zu bezeichnen, setzt der Apostel *τῷ θανάτῳ* hinzu, und deutet damit die *ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας*, nämlich die Unseligkeit an, welche das *τέλος* solcher Handlungen ist. Keineswegs wird der Tod hier als Schnitter oder Erntehert gedacht (Fr. Pluto metit): sondern es bezeichnet der Dativ das entferntere Ziel, welches der Tod ist. Zugleich aber wird dadurch die Beschaffenheit des Wandels oder Thuns, die Sünde angedeutet; denn nur durch die Sünde (5, 12.) kommet der Tod; Tod und Sünde sind correlata bei Paulus. Verkehrt ist es, den *θάνατος* durch den phys. Tod zu erklären! Ist 7, 10. *ἀπέθανον* auch vom phys. Tode zu verstehen? *Θάνατος* ist die Negation des Lebens; Leben aber, nämlich volles, wahres, ist Seligkeit. So lehren Paulus und Johannes, und nach beiden die tiefsten christlichen Philosophen.

6. *Νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατειχόμεθα.* Nun aber sind wir als Gestorbene frei von dem Gesetze geworden, in welchem wir festgehalten (gefangen) waren. *Καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου* ist nichts anderes, als von der Fessel des Gesetzes losgebunden, von der Herrschaft desselben erlöst werden. *Ἀποθανόντες* (denn so, nicht *ἀποθανόντος* ist zu lesen) bedeutet, wenn es ächt ist, daß die Christen der Sünde abgestorben (6, 2. 11.), und eben dadurch auch von dem Gesetze befreit sind, so daß das Gesetz nicht mehr über sie herrschet, Vs. 4. Der Apostel scheinet sich nicht gleich zu bleiben in seiner Demonstration. Vorher (6, 14.) leitet er das frei sein von der Herrschaft der Sünde oder das Abgestorbensein der Sünde (6, 2.) davon her, daß die Gläubigen nicht mehr unter dem Gesetze ständen; jetzt erklärt er das frei sein vom Gesetze daraus, daß sie gestorben wären, nämlich *διὰ τῆς πίστεως*. Mußte bei *ἀποθανόντες* schlechterdings *τῇ ἁμαρτίᾳ* supplirt werden, wie Kol. 3, 3. u. Röm.

6, 2. (*οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ*, vgl. Gal. 6, 14., *τῷ κόσμῳ*) wirklich gesetzt ist: so würde ein ganz unstreitig nicht zu billigender Cirkelbeweis entstehen. Bei *ἀποθανόντες* kann also nicht *τῇ ἁμαρτίᾳ* supplirt werden, sondern Paulus nimmt hier auf die Behauptung Vs. 4., *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, Beziehung. Es ist daher *ἀποθανόντες* zu ergänzen: *τῷ νόμῳ διὰ τῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν θάνατον Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Wer an den Gekreuzigten glaubt, der ist von dem Gesetze frei, *οὐκ ἔστιν ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν*, 6, 15. Also durch den Glauben erleidet man den Tod, der von dem Gesetze befreiet. Der Vorschlag *ἀπ.* mit *ἐν ᾧ* zu verbinden „in Betreff unsrer Fessel" (s. b. Thol.) ist durchaus abzuweisen.

Ἐν ᾧ κατειχόμεθα. *Ἐν ᾧ* bezieht sich auf *νόμον*. Denn indem man an den Gekreuzigten glaubt, der eben durch seinen Tod das Gesetz aufgehoben hat, so daß durch diese Thatsache der Glaube Heilsbedingung werde (Eph. 2, 15. Kol. 2, 14.): so ist man durch den Glauben dem Gesetze abgestorben, um dem Gekreuzigten und Auferstandenen (im Glauben) zu leben, 7, 4. 2 Kor. 5, 14. 15. Gal. 2, 19. 20. Das Gesetz wird als eine drückende Fessel oder Schranke, durch welche die Freiheit beschränkt wird, betrachtet. Vgl. Gal. 3, 23. *Πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν, ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα, συγκεκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.* 4, 3—5. *Οὕτω καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι· ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ — ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν.* Thol.: „das *κατέχειν* ist eine treffende Bezeichnung des Gesetzes, unter welchem das *πνεῦμα δουλείας* herrscht. Röm. 8, 15. 2 Tim. 1, 7."

Ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος, so daß wir nun Knechte sind in dem neuen Geiste und nicht im alten Buchstaben.

Die Folge der Befreiung oder Entfesselung vom Gesetze ist nicht die, daß wir nun nicht mehr dienen, sondern daß wir als Freie dienen in der Sphäre des neuen Geistes. Vgl. 6. 18. *ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ*, 22. *δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ*. Hier, in dieser Stelle, ist *δουλεύειν* absolut gesetzt, weil *ἐν καινότητι πνεύματος* als Bezeichnung der Dienstsphäre zugleich enthält, wessen Knechte die Christen sind, nämlich der Gerechtigkeit, im Gegensatze der Sünde; oder des Geistes, im Gegensatze des Fleisches.

Ἐν καιν. τ. π. Ob *πνεῦμα* den göttlichen oder den menschlichen Geist bezeichne, muß gefragt werden. Unstreitig den göttlichen Geist, der den menschlichen Geist erneuert durch die *ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου* (Tit. 3, 5.).

Δουλ. ἐν καιν. τ. πν. bedeutet also: in der Wiedergeburt, die der heil. Geist vermittelt, dienen der Gerechtigkeit. Röm. 12, 2. Eph. 4, 23. *Καινότης τ. π.* drückt nicht eine Beschaffenheit

des Geistes, sondern einen Zustand aus, der durch den Geist vermittelt wird. *Πν.* ist gen. subj., und *κ. πν.* die Neuheit, die der h. Geist gegeben hat.

Καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος (gen. subj.). Wie *καινότης* auf die Wiedergeburt hinzeigt, so *παλαιότης* auf den unwiedergeborenen, alten Menschen, oder auf den Zustand unter dem Gesetze, welches hier *γράμμα* genannt wird, weil es in steinerne Tafeln eingegraben war (2 Kor. 3, 6.) und des lebendigmachenden Geistes ermangelte, Gal. 3, 21. Röm. 8, 2—4. *Παλαιότης* ist der Zustand, der durch das *γράμμα* herbeigeführt wird, in wiefern das Gesetz keine erneuernde, die *σάρξ* besiegende Kraft in sich trägt und folglich auch nicht mittheilt. Falsch jedoch ist die Erklärung (Wilke n. t. Rhet. S. 98.): der Buchstabe des Gesetzes, als die alte Verfassung. Denn was wäre das für ein Sinn: „Wir sind als Gestorbene frei geworden vom Gesetze, unter dem wir gebunden lagen: so daß (damit) wir nun Diener in der neuen Verfassung des Geistes und nicht in der alten Verfassung des Buchstabens." Der letzte Satz drückte den ersten nur negativ aus und wäre idem per idem. Vielmehr das sagt der Apostel: Als vom Gesetze Freigewordene lasset uns in der (sittl.) Erneuerung (im neuen Leben) des Geistes dienen, und nicht in der (sittl.) alten (Fleischesweise) des Buchstabens. *Καινότης* und *παλαιότης* gehen auf das innere, sittliche Leben, nicht auf den äußeren Zustand. So auch Meyer, dessen Erklärung Wilke nicht verstanden zu haben scheinet. Uebrigens erhellt hieraus wie falsch es sei (Fr.) zu sagen, daß die Abstracta hier mit größerem Gewichte (gravius) gesetzt wären für *καινὸν π.* und *παλαιὸν γρ.* Beides konnte hier nicht gesetzt werden; wenigstens nicht *παλαιὸν γρ.* Dadurch würde ein völlig verschiedener, unpassender Sinn entstehen. Denn in keinem Falle bezeichnet *παλαιὸν γράμμα* eben das, was *παλαιότης γράμματος*. Jenes wäre das alte Gesetz, dieses ist der alte Zustand, den der Buchstabe erzeugt.

Zustand des Unwiedergeborenen.

7, 7—25.

Vs. 7—25. Die Thatsache der Erfahrung, daß das Gesetz nicht bessere, wird psychologisch-historisch ihrem Grunde nach, nämlich aus der dem Menschen innewohnenden Sündhaftigkeit erklärt; die zwar nicht so weit gehe, daß sie das geistige Wohlgefallen an dem heiligen Gesetze vernichte; aber doch verhindere, daß das Gesetz erfüllt werde, wodurch der Mensch in einen inneren Zwiespalt gerathe, der unselig mache, oder den *θάνατος* herbeiführe.

Τί οὖν ἐροῦμεν; was also sollen wir sagen? Ueber die Bedeutung dieser Formel s. zu 3, 5.

Ὁ νόμος ἁμαρτία; ist das Gesetz Sünde? Diese Formel ist wegen des Abstr. *ἁμαρτία* dunkel. Man kann es erklären entweder: Ursache der Sünde, oder: unsittlich. Beide Erklärungen lassen sich sprachlich rechtfertigen; der Zusammenhang entscheidet für die erste: Ist das Gesetz Quelle oder Ursache der Sünde?*) Denn da der Apostel Vs. 6. gesagt hatte, daß mit dem *νόμος* die *παλαιότης* = *ἁμαρτία*, *σάρξ*, verbunden sei: so konnte, so mußte die Meinung entstehen, daß der Apostel in dem *γράμμα* = *νόμος* die bewirkende Ursache der Sünde finde; so daß das Gesetz den sündlosen Menschen zur Sünde verleite, ihm dieselbe gewissermaßen einpflanze. Diese Meinung war um so natürlicher, da nicht jeder die Ansicht des Apostels von dem Verhältniß des Gesetzes zur Sünde haben konnte; daß nämlich ohne das Gesetz die Sünde todt sei, und durch das Gesetz, jedoch ohne dessen Schuld, erwache, d. h. in Thätigkeit gesetzt werde. Denn in der That, nur der dialekt. Feinheit des Apostels ist es möglich, hier einen wesentlichen Unterschied von dem, daß das Gesetz Ursache der Thatsünde sei, festzuhalten. Wie Bengel thut, beide Erklärungen zu verbinden, causa peccati peccaminosa, ist weder sprachlich noch logisch möglich. Freilich muß das, was Sünde erzeugt, selbst sündhaft sein. Denn was diese Beschaffenheit nicht hat, wie könnte es Sünde erzeugen? Aber das versteht sich von selbst. Deshalb begnügt sich der Apostel zu fragen: ist das Gesetz Sünde? Ueber die Metonymie (effectus pro causa) bemerkt Fr.: Scilicet recte res aut persona res esse tum dicitur, quum causa rei ita alicui vel rei vel personae tota inesse cogitatur, ut absque ea non exstare res posse videatur. Exempla pete e Matthiae Ausf. gr. Gr. II. p. 611." Dieser Begriff der Metonymie nach dem Schema der Causalität ist zu eng. Denn dieses enthält auch Bedingung und Bedingtes, Wirkung und Werkzeug, Gewirktes und Veranlaßtes. Wilke a. a. O. S. 38. 39. Was Fr. gegen die metonym. Auffassung von *ἁμ.* einwendet, will nichts sagen. Denn erstens behauptet Paulus, daß in dieser Frage gar nicht das Gesetz die Sünde durch seine Natur erzeuge; er widerlegt sie durch das *μὴ γένοιτο*. Daher ist Vs. 12. nicht Widerspruch, sondern Begründung; indem ja hier (Vs. 7.) nur behauptet wird, daß durch das Gesetz die Erkenntniß der Sünde gewirkt werde. Das wäre nicht möglich, wenn das Gesetz selbst Sünde wäre, d. h. die Sünde erzeugte. Was hat wohl der Sinn Anstößiges: Ist das Gesetz die Ursache der Sünde? Das sei

*) Vgl. Vs. 13. *Τὸ οὖν ἀγαθόν, ἐμοὶ γέγονεν θάνατος*; wo unleugbar *θάνατος* für Ursache des Todes (*κατεργαζόμενον θάνατον*) stehet. Eben so ist 1 Kor. 15,56. *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος* nicht anders zu verstehen als so: das Gesetz ist die Ursache der Sündenkraft, d. h. die Veranlassung, daß die Sünde ihre Macht zeiget.

ferne! Auf jene Frage aber konnte man wohl kommen, da der Apostel Vs. 6. daraus, daß die Gläubigen vom Gesetze befreit seien, die Folgerung gezogen hatte, daß sie nun im neuen Leben des Geistes, und nicht im alten des Buchstabens dieneten.

Μὴ γένοιτο. Das sei ferne, nämlich, daß das der Fall sein, oder, daß ich das behaupten sollte.

Ἀλλὰ behält die Bedeutung sondern. Denn nachdem der Apostel durch *μὴ γ.* die falsche Schlußfolgerung aus seinen Worten abgelehnt hat: so stellt er nun seine Meinung über dies Verhältniß des Gesetzes dar. Allerdings ist dieses *ἀλλὰ* prägnant, und enthält auch dieses: das ist meine Meinung. Aber in dieser Art stehet es häufig.

Τὴν ἁμ. — νόμου, die Sünde hätte ich nicht erkannt, als durch das Gesetz. Der Apostel spricht in der ersten Person, weil er sich als Repräsentanten der sündigen Menschheit betrachtet, oder an seiner Erfahrung die Erfahrung Aller darstellen will. Diese Form der Rede ist hier nicht Bescheidenheit, sondern Wahrheit. Zugleich ist dadurch erklärt, welchen Zustand der Apostel in dem folgenden bis Vs. 25. schildere. Unleugbar den des Unerlösten, Nichtwiedergeborenen, kurz die Erfahrung des alten Menschen. Die Behauptung derer, die aus der Redeform *ἐγώ* geschlossen haben, daß der Apostel den Zustand der Wiedergeborenen darstelle, ist eine völlig verkehrte, von Fr. u. A. hinreichend widerlegte. Wie könnte von den Wiedergeborenen gesagt werden: *ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ* (Vs. 9.), *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος* (Vs. 24.) und (Vs. 25.) gleich darauf: *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Jedenfalls bezeichnet dieß einen ganz verschiedenen Zustand, und der Beisatz *δ. Ἰ. Χ.* zeigt, daß vom Glaubensleben die Rede ist. Schwierig ist nur, was sogleich folgt. Doch s. z. d. V. Wenn Thol. derselben aus kirchlichem Interesse beitritt, so trägt er kirchliche Dogmatik in die Exegese. Weder Gal. 2, 20. noch 5, 16—18. stützen diesen kirchlichen Irrthum. Denn in jener Stelle bedeutet die Redensart *ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί* nicht, was ich unter der Herrschaft des Fleisches (der Sünde) lebe: sondern, was ich lebe, d. h. so lange ich lebe. Vgl. Phil. 1, 22. *Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί* als Gegensatz des *ἀποθνήσκειν*, Vs. 21., und gleicherweise Vs. 24. *Τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί.* In der zweiten Stelle aber ist der Gegensatz von *πνεῦμα* und *σάρξ* nicht ein thatsächlicher oder empirisch-realer, sondern ideal-realer. Der Apostel spricht nicht von dem, was in den Christen statt findet, sondern er stellt den abstracten Gegensatz beider dar, und sagt, das *πνεῦμα* (*ἅγιον*) sei der Gegensatz von *σάρξ*, damit (*ἵνα*) die Empfänger des heil. Geistes nicht thun, was sie dem Fleische nach wollen.

Ἁμαρτία ist weder Thatsünde noch sündige Lust allein, sondern beides zugleich, also überhaupt Gesetzwidrigkeit, sowohl im Begehren, als Thun; Zustand des Sündigens oder der Gesetzwidrigkeit

in Gesinnung und Handlung. 1 Joh. 3, 4. ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. Natürlich kann Gesetzwidrigkeit nur durch das Gesetz erkannt werden. 4, 15. οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος οὐδὲ παράβασις. Das ἔγνων drückt also das Bewußtsein aus, und der Apostel sagt: sondern das ist meine Meinung, daß ich der Sünde, die in mir ist, mir nur durch das Gesetz bewußt wurde, d. h. ohne das Gesetz würde mir die Kenntniß, daß ich ein Sünder bin, gemangelt haben. Diesen Satz stützt er durch den Beisatz:

Τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν — οὐκ ἐπιθυμήσεις. Denn ich hätte die Begierde nicht erkannt, wenn nicht das Gesetz sagte: du sollst nicht begehren. Dieser Satz dient zur Unterstützung des vorhergehenden und ist demselben subordinirt, welches aus der Partikel τέ erhellet. Das Wesentliche (das Urelement) der Sünde ist die Begierde, nämlich die über das, was ursprünglich recht und gut ist (jus, fasque), hinausschweifende Begierde, kurz nicht die Lust oder das Begehren im Allgemeinen (ὄρεξις), sondern die böse Lust. Wer nicht weiß, in wiefern die Lust böse ist, kann sich nicht als Sünder erkennen. Indem nun das Gesetz der Begierde oder dem Begehren Schranken setzt, bewirkt es Erkenntniß der bösen Lust, oder der Begierde, die das Erlaubte überschreitet. Der Apostel erklärt also, daß, indem das Gesetz sage, was man nicht begehren solle, der Mensch erkenne, daß er verbotene Lust in sich habe, und also ein Sünder sei, im Zustande der Gesetzwidrigkeit sich befinde. Οὐκ ἐπιθυμήσεις ist eines der mos. Verbote; und es ist kein Zweifel, daß Paulus die ἐπιθυμία auf die Gegenstände beziehet, die bei diesem Verbote, Ex. 20, 17. Deut. 5, 21., aufgezählt sind. Vgl. 13, 9. Das ᾔδειν ist aber ganz gleich dem ἔγνων, und bezeichnet dieses, daß die Erkenntniß der bösen Lust blos aus dem Gesetze kommt, welches gewisse Gegenstände zu begehren verbietet. Denn die böse Lust ist die auf verbotene Gegenstände gerichtete. Der Sinn des ganzen 7ten Verses ist also dieser: „Daraus, daß wir nun nicht mehr in dem alten Leben des Buchstabens beharren sollen, folget nicht, daß das Gesetz die Sünde erzeuge, sondern nur dieses, daß das Gesetz zur Anerkenntniß der Sünde bringet, und die böse Lust als solche durch das Verbot, du sollst nicht begehren, bezeichnet." Es ist also dieses die weitere Exposition von Röm. 3, 20. διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Der Apostel argumentirt aus dem Erfahrungssatze, daß der Mensch ἁμαρτίαν habe, aber sie nur durch das Gesetz erkenne. Woher die ἁμαρτία oder das sündliche Princip komme, was es seinem Wesen nach sei, das hat er nirgends erklärt; sondern überall setzt er als Factum sein Dasein voraus. Dieses sündliche Princip oder die Gesetzwidrigkeit als Zustand abstract gedacht, erzeuget die böse Lust und die Thatsünde. Sie manifestirt sich aber erst dann ihrem formellen Wesen nach, wenn das Gesetz ihr entgegentritt. Οὐκ ἐπιθυμήσεις ist nicht im absoluten,

sondern im relativen Sinne, also in dem: laß dich das Verbotene nicht gelüsten, gesetzt. Folglich erfährt der Mensch erst durch das Gesetz, daß er Begierden hat, die böse sind. Und deshalb sagt der Apostel οὐκ ᾔδειν τὴν ἐπιθυμίαν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις. Von der Begierde überhaupt kann ἐπιθυμία nicht gesagt sein; auch kann der Apostel nicht das sagen wollen, was Chrys. ihn sagen lässet, daß das Gesetz die Begierde errege; das thut die Sünde. Unstreitig hat sich der Apostel das Verhältniß des (heil.) Geistes und des Gesetzes so gedacht. Das Gesetz ist ein bloßes Gebot oder Verbot. Es ist also eine Form, keine lebendige Kraft. Stehet ihm nun im Menschen eine lebendige aber dem Gesetze widerstrebende Macht (ἁμαρτία) entgegen: so kann das formale Gesetz diese nicht bezwingen, sondern nur ihr Vorhandensein zum Bewußtsein bringen, oder auch ihr Wirken befördern, Vs. 8. 9. Dagegen ist der Glaube das Mittel, den heiligen Geist als eine positive, lebendige und wirksame Macht (δύναμις) zu empfangen, und diese ist nun im Stande die σάρξ oder die ἁμαρτία, als dem Gesetze widerstrebende Kraft zu überwinden. So lange die Juden das Gesetz für die ausschließliche Norm Gottes hielten, konnten sie von der Sünde nicht befreit werden; denn dieses wirkte nur Erkenntniß der Sünde. Verließen sie aber das Gesetz und wendeten sich dem Glauben zu, so empfingen sie, meinet der Apostel, den heiligen Geist, der die Kraft giebt, die Sünde zu besiegen; stark zu werden an dem inwendigen Menschen, um die böse Lust zu überwältigen. Eph. 3, 16. 17. Ἵνα δῴη ὑμῖν κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

Vs. 8. Der Apostel verbreitet sich nun weiter über den Zusammenhang der Sünde und des Gesetzes. Nicht blos zur Erkenntniß derselben bringt das Gesetz, sondern es ist die unschuldige Ursache, daß das in dem Menschen vorhandene sündliche Princip wirksam und thätig wird.

Ἀφορμὴν δὲ — νεκρά. Nun aber nahm die Sünde Anlaß und wirkte durch das Gebot in mir jede Begierde; denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt. „Das δέ führet den weiteren Verlauf des sündlichen Prozesses ein" (Thol.).

Ἀφορμὴν λαβοῦσα, Anlaß nehmend, nämlich durch ihr eigenes Wesen und ohne Schuld des Gesetzes.

Ἡ ἁμαρτία, nicht die Thatsünde, auch nicht die böse Lust, sondern abstract das in dem Menschen vorhandene Princip der Gesetzwidrigkeit, über dessen eigentliches Wesen und Ursprung, weder in metaphys. noch empirischer Beziehung der Apostel sich irgendwo bestimmt erklärt. Sündenhang ist zu viel gesagt; am besten ist das unbestimmtere „sündliches Princip", eben weil dem Apostel selbst nur eine ganz abstracte Idee vorgeschwebt hat. Eine bloße Prosopopöie anzunehmen, ist Nothbehelf, der nicht aus-

reicht; aber noch weniger darf ein blos rhetorisches Numen peccatis praepositum (Fr.) daraus gemacht werden. S. Thol. z. d. St. Angeborne sündliche Neigung (Thol.) ist es aber auch nicht, sondern eher das potentielle Abstractum der Sünde, wie wir etwa von Lebenskraft oder Willenskraft sprechen. Findet man sich durch diese Erklärung nicht befriediget, so mag man mit dem Apostel rechten, daß er sich nicht bestimmter erklärt; nur dringe man die eigene willkürliche Näherbestimmung Niemandem als Offenbarungswahrheit, als apostolische Lehre auf.

Διὰ τῆς — ἐπιθυμίαν, durch das Gebot wirkte sie in mir jede (böse) Begierde.

Ἐντολή ist hier die Form, in welcher das Gesetz gegeben ist, nämlich in Geboten und Verboten.

Κατειργάσατο, schaffte, bewirkte, d. h. erregte, *πᾶσαν ἐπιθ.*, jede (böse) Lust, d. h. jede Art der bösen Lust, weil das Gesetz den Umfang alles Verbotenen bestimmt. Ob nun gesagt werden könne, daß die Sünde mittelst des Verbotes jede böse Lust erwecke, hängt davon ab, ob ohne Gesetz die Lust nicht auf das Verbotene gehe. Materiell betrachtet, kann das nicht der Fall sein, weil da, wo kein Gesetz ist, doch Begierden sind, die auf das gehen, was durch die Natur oder Vernunft verboten ist. Aber freilich erscheinet sie eben nicht als böse, weil kein Verbot ihr entgegenstehet, und sie also nicht die Form der Sünde hat, die in der bewußten Gesetzwidrigkeit bestehet. Der Apostel scheinet jedoch wirklich die Entstehung der bösen Lust auch der Materie nach daraus herzuleiten, daß für die Sünde das Gesetz Veranlassung wird, materiell hervorzutreten, ihr Wesen als böse Lust zu manifestiren; und daß folglich das Gesetz allerdings dazu beiträgt, doch ohne seine Schuld, die Sünde (materiell) zu vermehren. Wenigstens führen darauf die beiden Stellen: Vs. 13. *ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς* 5, 20. *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Der Apostel denkt sich also das ganze Verhältniß so. Alle Menschen sündigen (5, 12.), weil die *ἁμαρτία* in ihnen ist. Aber wo kein Gesetz ist, da ist keine Uebertretung, d. i. formale Sünde. Nun kommt das Gesetz mit seinen Verboten. Das bringt sie zur Erkenntniß, daß sie Sünder sind, daß *ἁμαρτία* in ihnen ist. Aber nicht blos dieses tritt ein, sondern auch das, daß nun die Sünde (als Princip) sich dem Gesetze widersetzt und in dem Menschen jede Art der bösen Begierde erweckt, gleichsam um dem Gesetze zu trotzen. Dadurch eben manifestirt sie ihr inneres böses Wesen; dadurch erscheinet sie als überaus sündig.

Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, denn ohne das Gesetz ist die Sünde todt. Todt sein ist hier so viel als unwirksam sein, weil nur das Lebendige wirkt. Die Sünde kann also vorhanden sein; wirkt sie aber nur materielle, nicht formelle Sünde, sei es

böse Lust oder Thatsünden, so ist sie todt. Gleicherweise sagt Jak. 2, 17. vom Glauben: *οὕτω καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔργα ἔχῃ, νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν.* Wirkt der Glaube nicht Werke, d. h. gute Werke, so ist er todt an ihm selber, hat er in sich keine Lebenskraft, oder ist er in sich selbst ein todtes, kraftloses, unwirksames Princip.

Χωρὶς νόμου ist abgesondert vom Gesetze, ohne daß das Gesetz mit der Sünde in Berührung tritt. Denn nur in diesem Falle hat das Gesetz einen die Sünde anregenden, in Bewegung und Thätigkeit setzenden Einfluß, ist sie *δύναμις τῆς ἁμαρτίας*, 1 Kor. 15, 56. Denn diese Redensart zeigt an, daß das Gesetz die die Kraft der Sünde in Wirksamkeit setzende Ursache sei. Wird nun die Frage aufgeworfen, ob die Vorstellung des Apostels von diesem Verhältnisse des Gesetzes zur Sünde richtig sei, und entweder empirisch oder speculativ sich als wahr oder nothwendig zeige, so ist sie unbedingt zu bejahen. Das Gesetz mit seinen Geboten und Verboten ist an und für sich und seinem Wesen nach gut. Indem es aber an den Menschen herantritt und ihm seine Pflichten vorhält, so entwickelt sich in dem Menschen das ihm innewohnende Princip der Gesetzwidrigkeit. In sofern kann man sagen, daß Gesetz und Sünde nothwendig mit einander verbunden sind, und jenes schlechterdings die Tugend nicht erzeugen kann. Die Natur des Menschen verlangt ein höheres Sittengesetz als eine bloße, so zu sagen, juristische Formel; es verlangt die Vorhaltung eines objectiven sittlichen Seins, in seiner ganzen Herrlichkeit. Dieses gewährt ihm der Glaube, d. h. das lebendige Ergreifen des göttlichen Seins und Wesens, oder der Liebe. Dasselbe offenbart Christus in Lehre, Wirken und Leiden, in seiner persönlichen Erscheinung. Indem nun der ganze inwendige Mensch dieses geoffenbarte göttliche Sein denkend, fühlend und wollend ergreift, so empfängt er den heiligen Geist, oder die Liebe Gottes wird in seinem Herzen ausgegossen (5, 5.) und auf diese Weise wird das sündliche Princip, das durch das Gesetz erregt wird, und ohne dasselbe unwirksam ist, überwältiget. Nach dieser ganz richtigen Vorstellung des Apostels folgt freilich auch dieses, 5, 20.: *Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Gal. 3, 19.: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη.* Wollte man sagen, daß auch dem Adam nur deshalb ein Gesetz gegeben worden sei, damit seine Sündigkeit offenbar würde, so würde der Apostel dieses nur in sofern zugestehen, als Gott freilich voraus sah, daß Adam sündigen werde; keineswegs aber, daß Adam nothwendiger Weise sündigte. Denn in Adam wohnte, so scheinet es wenigstens nach dem Apostel, das sündliche Princip nicht, sondern er schuf es in sich durch den Mißbrauch der Freiheit. Ueber den letzten Grund jenes Mißbrauchs der Freiheit erkläret sich der Apostel nicht. Natürlich; denn dieser ist ein Geheimniß für uns in jeder Bezie-

hung, in historischer sowohl, als metaphysischer; der Apostel beobachtet hierüber ein tiefes Stillschweigen, weil so weit und bis in diese Tiefe weder seine Erleuchtung noch seine Speculation reichte. Hieraus muß freilich gefolgert werden, daß die Sünde in Gottes Weltplane lag. Aber zugleich umfaßte dieser Weltplan die Erlösung durch Christus, und das Gesetz sollte ein Pädagog auf Christus sein (Gal. 3, 24.). In der Regel drückt das der Apostel so aus, daß er die Verheißung als das letzte Ziel darstellt, dem das Gesetz selbst als Mittel der Erreichung dienen sollte, Gal. 3, 16—22. Indem aber der Apostel die Verheißung nur bis auf Abraham zurückdatirt, so kann er allerdings scheinen, den ewigen Weltplan verendlicht, zu kurz abgeschnitten, und die Theologen, nämlich die Supralapsarii, die vor dem Sündenfalle den Heilsrathschluß in Gott annahmen, können scheinen die Theorie des Apostels vervollständigt zu haben. Doch hat der Apostel sein System dargelegt in den beiden Stellen Eph. 1, 4 — 6.: *Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ, προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτὸν κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ.* 2 Tim. 1, 9. *Τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν, καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων.* Gewissermaßen gehöret hierher auch Eph. 2, 10.: *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Das ist also das System des Apostels in Bezug auf die obj. Sünde. Gott bestimmte den Menschen von Ewigkeit her zur Erlösung durch Christum, d. i. zur Heiligung. Der Mensch sündigte; und nun entwickelte sich in stufenmäßiger Reihenfolge der Erlösungsplan. Ein wichtiges Mittelglied war das Gesetz, damit die Sünde sich mehre, um dann die Gnade in voller Herrlichkeit hervorstrahlen zu lassen. So verherrlichet Paulus die Liebe Gottes in der Gnade durch Christum, damit der Glaube sie ergreife und so den heiligen Geist (object.) die (akt.) Liebe Gottes und (subj.) die (pass.) Liebe Gottes empfange, d. h. sich aneigne, wodurch die *καινότης πνεύματος* entsteht. Wendet man gegen diese Theorie ein, daß ja so die Sünde vor Christus eine psychologische Nothwendigkeit gehabt habe, wegen der Gesetzesform, in welcher Gott seinen Willen geoffenbart habe; daß also doch Gott wenigstens indirect causa peccati sei, und daß unter dem alten Bunde keine wahre Tugend möglich und wirklich gewesen sei, endlich, daß der alte Bund und die vorchristliche Menschheit nur als Mittel zum Zwecke gedient habe: so ist keine dieser Folgerungen in Abrede zu stellen. Den Anstoß, den jemand an denselben nehmen könnte, würde der Apostel im Allgemeinen so heben, Röm. 11, 32.: *Συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν,*

ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ. Den einzelnen Einwendungen würde der Apostel so antworten. Allerdings hatte die Sünde eine Art von Nothwendigkeit, aber nur in sofern, als durch den Mißbrauch der Freiheit das sündliche Princip entstand. Ursprünglich und dem Wesen nach liegt in dem Gesetze nicht die Ursache der Sünde; es ist ἅγιος und καλός, aber dem seine Freiheit mißbrauchenden, vom sündlichen Princip beherrschten Menschen wird durch die eigne Schuld das Gesetz δύναμις τῆς ἁμαρτίας.

Gott ist also nur in sofern causa peccati, als er den Heilsplan in der Zeit entwickelte. Uebrigens war auch unter dem a. B. Glaube möglich, nämlich der Glaube an die Allmacht und Gnade Gottes, den theils die Werke Gottes in der Schöpfung, Röm. 1, 19—21., theils die besonderen Bezeugungen Gottes in Verheißung und Segnung begründeten. Ps. 103. Hab. 2, 4. Röm. 1, 17. Gal. 3, 11. Die Folgerung, daß alle vor Christo Sünder sind, in wiefern sie das Gesetz nicht gehalten haben, ziehet der Apostel selbst, Röm. 3, 9. 10. Gal. 3, 22., und auch den Abraham lässet er nicht durch seine Werke, sondern durch seinen Glauben gerecht sein vor Gott, d. h. Gnade von Gott empfangen. Der Einwand aber, daß die vorchristliche Menschheit Mittel zum Zwecke gewesen sei, ist bedeutungslos; denn jeder Mensch ist Mittel zum Zwecke. Und in wiefern die Menschheit letzteres war, hat sie keine Schuld, nur in sofern als sie das nicht that, was sie konnte, sondern das Gesetz verachtete. Denn allerdings muß es dem Menschen möglich sein, das Gesetz (äußerlich) zu erfüllen; nur ist es dem Gesetze nicht möglich, die Sünde zu überwinden; und der Unwiedergeborene erkennt selbst, daß er mittelst der ihm innewohnenden Sünde, die in seiner Freiheit wurzelt, das Gesetz zwar billiget, aber nicht erfüllet. Auch die ἁμαρτία als sündliches Princip muß der Apostel als ein Erzeugniß der Freiheit, folglich auch als Schuld gedacht haben, weil er nirgends sie als durch Fortpflanzung verbreitet darstellt, noch die Menschheit entschuldiget, noch auch sagt, daß Adam allein alle Schuld trage.

9. 10. Der Apostel schildert nun im Einzelnen den Verlauf des Sündenprozesses, und zwar legt er das Schema des im a. B. dargelegten sittlichen Weltverlaufs zum Grunde, zum sicheren Beweise, daß er alle Nachkommen Adams unter denselben Bedingungen oder Verhältnissen denket, in denen Adam vor dem Falle sich befand. Hätte er eine durch Erbsünde seit dem Falle Adams verderbte Natur des Menschen angenommen, so mußte er die Sache ganz anders darstellen, in formeller sowohl, als in materieller Beziehung. Er konnte nicht von Adam als Typus das Schema entlehnen, und konnte nicht sagen Vs. 22.: συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Denn nach der Augustinischen Erbsündenlehre läßt sich das nicht sagen, vielmehr heißt es, Aug. Conf. a. II. Docent, quod post lapsum Adae omnes homines

secundum naturam propagati nascantur cum peccato, h. e. sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia.

9. *Ἐγὼ δὲ — ἀνέζησεν.* Ich aber lebte einst ohne Gesetz; da aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf. *Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ,* ich lebte einst ohne das Gesetz. Wann dieses der Fall gewesen sei, bestimmt der Apostel freilich nicht genauer; doch ist es gewiß, daß er auf die frühe Kindeszeit hindeutet, wo das sündliche Princip noch nicht wirksam, also todt war. Es ist nicht sowohl die Zeit der kindlichen Unschuld als die Zeit der sittlichen Bewußtlosigkeit, d. h. die Zeit, in welcher die Erkenntniß des Gesetzes noch nicht in die Sphäre des Bewußtseins eingetreten ist. Daß es solche Zeit oder Periode in jedem Menschenleben giebt, ist unleugbar. Freilich ist der **terminus ad quem** keiner absoluten Bestimmung und Begränzung fähig; aber gewiß findet bei allen Menschen ein solcher Zustand statt. Alle denkbaren oder wirklichen Nüancen dieses Zustandes berücksichtiget der Apostel freilich nicht. Solche Anforderungen schneidet er eben durch das *ἐγὼ δε ἔζων,* also durch den Metaschematismus ab; und hierin zeigt sich die dialekt. Feinheit des Apostels. Obwohl der Apostel in sich die Erfahrung aller Menschen darstellen will, so giebt er es doch nicht für die sittliche Geschichte der Menschheit, d. h. aller Menschen aus. Falsch Fr.: **P. hic quoque non suas res narrat,** (das thut er allerdings!) **sed generis humani fortunam exponit!** (das kann er, weil er es nicht kann, nicht wollen.) *Ἔζων* ist dem *ἀπέθανον* entgegengesetzt und in sofern prägnant, als es ein Leben ohne den Tod der Sünde bezeichnet. Doch ist jede nähere Bestimmung vom Uebel; man muß den Ausdruck in seiner prägnanten Unbestimmtheit nehmen; selbst nicht durch ich war lebendig (Mey.) übersetzen wollen. Das *ἐγώ* hier und Vs. **10.** deutet auf den ganzen Menschen hin, der Leben und Tod in sich haben kann zu gleicher Zeit. *Χωρὶς νόμου* bedeutet ohne Erkenntniß des Gesetzes. Vgl. Eph. **2, 12.** *χωρὶς Χριστοῦ = χωρὶς τῆς ἐπιγνώσεως Χριστοῦ.* Wenn Fr. erklärt: **lege mos. nondum lata,** so ist das willkürlich; und der Ausdruck *ἐλθούσης δὲ ἐντολῆς* bedeutet nicht und kann nicht bedeuten: **quae postquam promulgata est.** Es ist ja sonnenklar, daß der Apostel nicht die Geschichte der Juden, sondern die sittliche Entwicklung des Menschen darstellen will. Deshalb ist eben der Metaschematismus, wenn irgendwo, hier an seiner Stelle. Uebrigens ist er bei Schilderung des sittlichen Prozesses so gewöhnlich, daß er anderwärts gar nicht als rhetor. Figur erkannt wird.

Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, da aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf. Unter *ἐντολή* ist das einzelne Gebot, nicht das ganze Gesetz zu verstehen. Denn *ἐντολή* an und für sich bedeutet eben nur ein einzelnes Gebot, keineswegs das ganze Gesetz. Falsch Br. im L. **s. h.** *ἡ ἐντολή* **collective i. q.** *νόμος,* **lex mos. ipsa.** Wenigstens wäre hier *ἐντολή* nicht

collective, sondern synecdochice, als pars pro toto gesetzt. Alle anderen angeführten Stellen beweisen nichts. Matth. 15, 3. 6. (Mark. 7, 9. 10.) Hier bezieht sich die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ auf das Vs. 4. genannte vierte Gebot. Mark. 7, 8. ist die ἐντολὴ τοῦ θεοῦ nicht das Gesetz, sondern das Verbot, Menschensatzungen zu befolgen; oder das Gebot, das Gesetz als Gottesgebot zu halten.

Ἐντολαὶ bezeichnen freilich das Gesetz als einen Complex von Einzelgeboten: dennoch ist ein Unterschied, Sir. 32, 34. Ὁ πιστεύων νόμῳ προσέχει ἐντολαῖς. Ferner Luk. 22, 56. ist die ἐντολὴ nicht das ganze mos. Gesetz, sondern das Gebot, das sich auf die Einbalsamirung des Leichnams bezog; ohnehin kann dies gar nicht als ein mos. Gebot gedacht werden. So bezieht sich auch Hebr. 7, 16—28. ἐντολὴ blos auf die Priesterordnung. Endlich, um allem Zweifel ein Ende zu machen, heißt es an unserer Stelle Vs. 12. so: Ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή. Unleugbar unterscheidet hier der Apostel beide sehr bestimmt und unzweideutig. Ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς kann also nicht heißen: postquam promulgata est lex (mos.); sondern es heißt: da aber das Gebot kam, d. i. an mich kam = mir vorgehalten wurde. Daß ἔρχεσθαι zuweilen ohne nähere Bestimmung des Zieles gesetzt wird, lehren die Lex. z. B. Mark. 4, 21. Luk. 12, 39. Ap.-G. 19, 18. u. a. a. O. Hier ist πρός με hinzu zu denken, und zu erklären cum mihi innotuit praeceptum.

Ἀνέζησεν ἡ ἁμαρτία, nicht, lebte die Sünde (die Gesetzwidrigkeit in mir) wieder auf; sondern wachte die Sünde auf, lebte die Sünde auf, da sie ohne das Gesetz geschlummert hatte und todt gewesen war. Das Gebot war die veranlassende Ursache, daß die Sünde sich regte.

10. Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον — εἰς θάνατον. Ich aber starb, und es erwies sich das nämliche Gebot, das zum Leben führen sollte, als Tod bringend. Die Oxymora häuft der Apostel, um das Gewicht des Gedankens zu verstärken.

Daß ἀπέθανον im Gegensatze von ἔζων gesetzt ist, leuchtet ein. Aber nur im rhetorischen, nicht im logischen Gegensatze. Denn daß ἀπέθανον nicht von dem phys. Tode verstanden werden kann, ist klar. Man muß eine durchaus falsche Ansicht von dem ganzen System des Apostels gefaßt haben, um diese Erklärung möglich zu finden.

Kann denn ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν ein Gebot bedeuten, das, doch wohl den Juden, oder dem Menschengeschlechte, das physische Leben verlieh? Welches Gesetz schafft denn physisches Leben? Fr. erklärt es freilich so: praeceptum (interdictum) ut vitam haberem promulgatum, scil. quum praecepto obsequutus neque prave concupivissem neque peccassem, eoque mortem devitassem, qua peccata puniuntur. Allein dann müßte jedenfalls ἀπέθανον bedeuten mortuus sum, i. e. mortis poena mihi inflicta est. Denn

ἀπέθανον kann nicht heißen: da wurde ich schuldig der angedrohten Todesstrafe; nein es heißt da erlitt ich den (geistlichen moralischen) Tod; ich wurde ein Sünder und eben dadurch unselig. Fälschlich beruft sich Meyer auf 5, 12., um zu erweisen, daß vom phys. Tode auch hier die Rede sei. Denn auch er selbst muß den einfachen Ausdruck ἀπέθανον zu dem Sinne torquiren: ich fiel dem Tode anheim, d. h. doch wohl reus poenae mortis factus sum. Aber das heißt ἀπέθανον nicht. Vgl. 8, 6. Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. (Zwingt εἰρ. nicht zur tropischen Auffassung von ζωή und folglich auch von θάνατος?) 13. Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν (sterben die πνευματικοί nicht?) εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε ζήσεσθε. (Leben die σαρκικοί nicht? Und werden sie nicht leben?)

Εὑρέθη μοι, es ward erfunden, in der Erfahrung erwies es sich. Ἡ εἰς ζωήν. Ζωή als Gegensatz von θάνατος bezeichnet das geistliche Leben, Seligkeit.

Αὕτη εἰς θάνατον, dieses nämliche Gebot, das zur Seligkeit mir dienen sollte, ward für mich eine Quelle oder ein Mittel der Unseligkeit.

Wenn man nun tiefer in die ganze Gedankenreihe des Apostels einzudringen versucht: so stellt sie sich so dar. Adam empfing ein Gebot, welches er thatsächlich übertrat, und dadurch dem Tode, d. h. einem mühevollen Leben, dessen Schluß der Tod war, anheim fiel. Diese Thatsünde hat zur Quelle die innere Sünde, d. h. die Gesetzwidrigkeit im Begehren und Wollen. Den metaphysischen Ursprung derselben erklärt der Apostel nicht; er kann sie nicht anders, als in der Willensfreiheit gewurzelt sich gedacht haben, weil er die Sünde (böse Lust und That) als Schuld faßt. Dieses ergiebt sich aus dem Begriffe der Strafe, unter welchem ihm der natürliche Tod und das gesammte Lebensübel sich darstellte. Fragt man nun, ob der Mensch nur durch das wirkliche böse Begehren und Handeln, also durch die reale Sünde dem Tode (der Unseligkeit) anheimfällt, oder ob schon das sündliche Princip in dem Menschen, als ein Accidenz seiner Natur, vermöge der Freiheit, als strafbares Böse anzusehen ist: so hat sich der Apostel nirgends darüber ausgesprochen; sondern diese Frage gänzlich ignorirt. Dennoch scheinet es, als würde er sie bejahen müssen. Denn da er aus der Herrschaft des Todes auf das Vorhandensein der Sünde schließet, 5, 13. 14., und doch auch behauptet, 4, 15., daß da, wo kein Gesetz, keine Uebertretung (Thatsünde) sei: so folgt, daß die Kinder, welche vor dem Erwachen des Bewußtseins und χωρὶς νόμου sterben, den Tod, als Sündenstrafe, nur wegen des sündlichen Princips erleiden, das in ihnen ist. Daraus folgt aber, daß auch Adam, selbst ohne den Fall gestorben sein würde; mithin der Tod ein Naturübel ist, 1 Kor. 15, 47 — 50., daß er durch das

Bewußtsein der Schuld zur Strafe wird. Das ist der Fall bei allen Strafen. Es giebt objectiv nur Uebel; die Schuld fügt den Begriff der Strafe hinzu. Und so bleibt die Anschauung des Apostels in ihrer vollen Großartigkeit und Wahrheit. Denn wollte man sagen, daß der Begriff der Strafe vor Gott nicht sei, sondern nur der des Uebels, und also der Mensch objectiv irre, indem er das Uebel als Strafe betrachtet: so ist dagegen zu bemerken, daß diese Betrachtungsweise von Gott selbst geordnet ist, und völlig gleiche Wahrheit mit dem Begriffe des Lohnes hat; daß überhaupt der Mensch die Wahrheit nur von seinem Bewußtsein aus construirt, und daher diese Construction eine heilige Ordnung Gottes, obwohl nur für die endlichen Wesen, ist. Aber die Endlichkeit hat ihre volle Berechtigung durch Gott, sowohl im Sein, als im Erkennen. Und da beides nicht zu trennen ist, vielmehr das sich Versetzen auf den Standpunkt des Unendlichen schwärmerische Transcendenz ist, die im Wahnsinn endet: so bleibt es auch in dem einzelnen fraglichen Punkte nach Paulus dabei, daß der Tod die Strafe der Sünde; die Sünde der Stachel des Todes, und das Gesetz die Kraft der Sünde ist, 1 Kor. 15, 56.

11. Ἡ γὰρ ἁμαρτία — ἀπέκτεινεν. Denn die Sünde nahm Anlaß, und betrog mich durch das Gebot, und tödete mich durch dasselbe.

Daß die Sünde es ist, die durch das Gebot oder das positive Gesetz den Menschen töde, d. h. durch die Thatsünde unselig mache, wiederholt hier der Apostel, damit es nicht verkannt werde, daß das Gesetz an und für sich gut sei und nur durch die Schuld des Menschen zum Unsegen gereiche.

Ἀφορμὴν λαβεῖν stehet ganz in dem Sinne, in welchem es Vs. 8. stand, Gelegenheit nehmen. Die Redensart ist vom Kriegswesen oder Feindesverhältnissen entlehnt, in welchem man lauert, um dem Feinde irgend wie Schaden zu thun, oder sich wenigstens im Besitze zu erhalten. Die Sünde lauert im Inneren des Menschen, und das Gesetz muß ihr dazu dienen, ihr Wesen zu äußern und ihre Macht zu verstärken, da das Gesetz zu schwach ist (8, 3.), um das sündliche Princip zu bewältigen.

Daß διὰ τῆς ἐντ. nicht mit ἀφ. λ., sondern mit ἐξ. zu verbinden sei, erhellet aus δι' αὐτ. ἀπ. und ist anerkannt.

Ἐξηπάτησέ με. Sie betrog mich. Wie es geschehe, daß die Sünde durch das Gebot den Menschen täusche, ist nicht klar. Unstreitig hat der Apostel selbst es nicht in voller Deutlichkeit sich vorgestellt; sondern den Ausdruck nur als den Uebergang zu dem folgenden ἀπέκτεινε bildend gesetzt. Es ist wohl nicht anders als so zu denken, daß die Sünde das Gebot als schädlich oder ungültig, als gar nicht von Gott gegeben und dem Menschen des wahren Lebens beraubend erscheinen läßt. Denn das ist eben der Betrug der Sünde, daß sie das höchste Gut als Scheingut oder Ver-

derben, und das Böse, als höchstes Gut, vorgaukelt. Unleugbar wird auf den Sündenfall angespielt. Denn Gen. 3,13. sagt Eva: die Schlange betrog mich, daß ich aß. Der Betrug der Schlange aber bestand darin, daß sie sagte: Sollte Gott gesagt haben, ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen? Ihr werdet mit nichten des Todes sterben, sondern Gott weiß, daß welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan und werdet sein wie Gott, und wissen was gut und böse ist. Vgl. 1 Tim. 2, 14. *Καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη· ἡ δὲ γυνὴ ἀπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονε.* Daher sagt auch der Herr, Matth. 13,23.: *καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου συμπνίγει τὸν λόγον,* inwiefern der Reichthum das Wort als thöricht und beschränkend darstellt. Hebr. 3, 13. *Ἵνα μὴ σκληρυνθῇ τις ἐξ ὑμῶν ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας.* Also die Sünde betrügt, und zwar durch das Gesetz oder Gebot, indem dieses das Werkzeug sein muß, um den Menschen durch falsche Vorstellungen zu täuschen und in Irrthum zu stürzen.

Καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν. Das *ἀπ.* weiset auf *ἀπέθανον* und *θάνατον*, Vs. 10., zurück, und ist vom geistlichen Tode zu verstehen, welcher der unselige Zustand der actuellen Sünde, d. h. der bösen Lust und That, ist.

Vs. 12. *Ὥστε ὁ μὲν — καὶ ἀγαθή.* Also ist nun das Gesetz heilig und das Gebot, heilig und gerecht und gut. *Ὥστε* führt das aus der Widerlegung der möglichen Vorstellung, als betrachte der Apostel das Gesetz als wirkliche Ursache und Erzeugerin der Sünde, gezogene Ergebniß ein. *Μέν* „zeigt an, daß noch ein Gegensatz folgen soll, nämlich daß das Gesetz von der Sünde gemißbraucht wird. Dieser Gegensatz folgt gewißermaßen, aber unter der Form eines widerlegten Einwurfs, Vs. 13." (De Wette.)

Ἅγιος drückt Reinheit von allem Bösen, innere Lauterkeit und Güte aus. Denn heilig sein, heißt frei sein vom Bösen, erfüllt sein vom Guten oder dem, was zum Heile gereicht, und *σωτηρίαν* gewährt.

Nicht blos das Gesetz überhaupt, sondern auch jedes einzelne Gebot ist gerecht, oder Sünde abwehrend, und gut, Heil schaffend, also heilig. Wenn Gerechtigkeit neben der Heiligkeit erwähnt wird, so bedeutet jene das negative, diese das positive sittlich Gute; *ἀγαθός* aber ist nützlich, freilich im höchsten, moralischen Sinne.

Vs. 13. *Τὸ οὖν — ἡ ἁμαρτία.* Ist also das Gute mir Tod (wirkende Ursache des Todes) geworden? Nimmermehr! Sondern die Sünde. Der Gegensatz von Vs. 12. wäre nun der, daß das Gesetz doch den Tod bringe. Diesen Einwand weiset der Apostel eben durch die Fragform mit Unwillen ab, und stellet die Wahrheit kurz hin.

Τὸ οὖν ἀγαθόν. Absichtlich bezeichnet der Apostel hier das

Gesetz als das Gute, d. h. heilschaffende, um den Gegensatz θάνατος desto stärker hervorzuheben.

Γέγονε θάνατος. Tod stehet metonym. für Ursache des Todes, der Sinn also: Ist das Heil mir Unheil geworden? Das sei ferne.

Ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, scil. *ἐμοὶ γέγονε θάνατος*, sondern die Sünde hat mir durch das heilbringende Gesetz Unheil zu Wege gebracht.

Ἵνα φανῇ — θάνατον, damit sie (als) Sünde erschiene (sich darstellte), indem sie mir durch das Gute den Tod bewirkte. Das artikellose *ἁμ.* ist Prädikat; sie sollte sich als Sünde, d. h. als Böses zeigen, um Abscheu gegen sich zu erwecken. Denn „die Verwerflichkeit der Sünde zeigt sich erst recht, wenn sie das Gute selbst zum Bösen mißbraucht; es ist das Majestätsrecht des Guten, aus allem Bösen Gutes zu ziehen, und der Fluch des Bösen, aus dem Guten selbst das Böse zu bereiten" (Thol.).

Ἵνα γένηται — ἐντολῆς, damit sie überaus sündig würde, die Sünde durch das Gebot. Dieses *ἵνα* ist dem ersten coordinirt, oder der ganze Satz dient nur zur Bestätigung und Verstärkung des ersten; und selbst bei *διὰ τ. ἐντ.* ist *κατεργαζ. θάν.* im Gedanken hinzuzufügen. *Γένηται* = *φανῇ*, sich erwiese, oder erschiene.

Was nun den ganzen Gedanken anbetrifft, daß des Gesetzes Mißbrauch durch die Sünde den Zweck habe (*ἵνα*), ihr volles Wesen an den Tag zu bringen, so würde sich das freilich am besten vom historischen Standpunkte aus betrachten lassen, nämlich so, daß das Gesetz oder das Gebot deshalb gegeben wurde, damit die Sünde sich als Sünde zeigen, und das Menschengeschlecht dem Erlöser, der von der Sünde befreiet und das Gesetz aufhebt, sich zuwenden möchte. Vgl. 5, 20. *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Gal. 3, 19. Schwieriger ist es, wo, wie hier, von dem Einzelnen die Rede ist, an dem das Gesetz hervortritt, durch welches dann die Sünde den Tod wirket. Denn so kann die Meinung entstehen, als habe das Gesetz keinen anderen Zweck, als den, die Sünde ihrem wahren Wesen nach zur Erscheinung zu bringen, nicht den, eine Regel des Lebens zu sein. Gleichwohl heißt es 1 Tim. 1, 8.: *καλὸς ὁ νόμος ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται.* Nach des Apostels Theorie scheint das nicht möglich zu sein; da ja alle Menschen das sündliche Princip in sich tragen, und folglich auch den *νόμος* nicht *νομίμως* gebrauchen können. Doch muß bemerkt werden, daß der Apostel in unserer Stelle von Unerlösten, Unwiedergeborenen, in der Timotheusstelle hingegen von Wiedergeborenen spricht. Noch ein Einwand bleibt, der nämlich, daß die Sünde nothwendig erscheine zur Entwicklung des Guten im Menschen. Dieser Satz hat einen doppelten Sinn. Er kann historisch (empirisch) und metaphys. genommen werden. Im ersten Sinne saget er aus, die Erfahrung lehre, daß der Mensch nicht ohne Sünde

bleibe, und sie deshalb immer die Vorstufe des Guten sei, das sich im Menschen entwickelt. Im zweiten Sinne wird behauptet, daß der Mensch, so lange er nicht die volle Einsicht in das Wesen des Bösen habe, auch den Werth und das Wesen des Guten nicht zu erkennen oder zu lieben vermöge. Folglich müsse jeden die Sünde erst durch das Gesetz betrügen und töden, ehe er wahrhaft gut werden könne; die Sünde sei also für das Gute unentbehrlich. Beides scheinet der Apostel im Sinne gehabt zu haben; jenes Gal. 3, 19. und Röm. 5, 20.; dieses an unserer Stelle. Nur ist freilich jener Sinn dem Einwande ausgesetzt, daß also im a. B. gar nicht das Gute habe ausgeübt werden können, etwa wie er von Vs. 18. an schildert. Denn wenn das Gesetz die Sünde nicht brach, sondern nur zur Erscheinung brachte: so waren die Juden und Heiden vor Christo wirklich zur Sünde verdammt. Aber Christus setzt die Möglichkeit der Befolgung des Gesetzes unbedingt voraus. Joh. 7, 19. Luk. 16, 29. Joh. 5, 45. Selbst Paulus Röm. 2, 25. 26. 12, 13. Den zweiten Sinn jenes Satzes trifft der Einwand, daß die Sünde dadurch nothwendig werde, und daß er zugleich falsch sei, indem Viele in den Netzen der Sünde hangen bleiben und nicht zur Erkenntniß des Guten kommen, ja die Sünde mehr lieben als das Gute. Das Wahre wird wohl dieses sein, daß der Apostel in seinen Behauptungen über Gesetz und Sünde zu weit gegangen ist; daß jedenfalls der Glaube (obj.), namentlich die Lehre von der Sündenvergebung, eben so gemißbraucht werden kann als das Gesetz, und daß Paulus zu seiner Ansicht nur durch das Bestreben gekommen ist, an die Stelle des mosaischen Gesetzes die Predigt vom Glauben zu setzen. Einer gewissen Einseitigkeit hat er sich schon dadurch schuldig gemacht, indem er immer nur vom mos. Gesetze redet, das ja den Heiden völlig unbekannt war; kurz, er hat mehr als Polemiker gegen die Juden, nicht aber als Weltapostel geredet. Als solcher mußte er sagen, was Christus sagt: Joh. 7, 17. *Ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν* und 8, 31. 32. *Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.* Aber freilich Christus ging aus von der ursprünglichen und unveränderten Güte der menschlichen Natur; Paulus von dem empirischen Verderben der Menschheit; Christus hat nie den Fall Adams erwähnt, der das Grunddogma der Paulin. Theorie ist. In sofern hat Paulus als jüdischer Dogmatiker, Christus als Weltheiland geredet.

14. *Οἴδαμεν — ἁμαρτίαν.* Denn gewiß ist, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber fleischlich bin verkauft unter die Sünde.

Anstatt auseinander zu setzen und näher zu bestimmen, wie und in welcher Art und Weise die Sünde durch das Gesetz veranlaßt wird, sich zu äußern, und den Einfluß oder Eindruck, den

das Gesetz (Gebot) machen soll, nicht allein zu schwächen, sondern sogar in den Gegensatz zu verkehren: erklärt sich nun der Apostel darüber, wie der Mensch, obgleich er an dem Gesetze dem Geiste nach Wohlgefallen findet, doch das Böse wider besser Wissen und Gewissen, selbst gegen seinen Willen thut. Ueber den Ursprung und die Fortpflanzung dieses inneren Zwiespaltes erklärt er sich auch hier nicht; selbst darüber nicht, ob er der menschlichen Natur anhaftet, accidentell oder substantiell; auch sagt er nicht, ob die Sünde ihren Sitz in dem Körper oder in dem Geiste habe; nur das deutet er an, daß alle Menschen diesen Zwiespalt in sich empfinden; und, daß der Glaube an die Erlösung durch Christus ein specifisches Heilmittel dieser Krankheit sei. Für substantiell oder anerschaffen kann er sie also nicht gehalten haben, sonst müßte die Wiedergeburt eine geistig-physische Neugeburt sein.

Οἴδαμεν drückt die Gewißheit und Allgemeinheit der Erkenntniß, folglich die Wahrheit der Behauptung aus. Vgl. 2, 2. 3, 19. Thol.: „die Einführung dieses 14. Vss. mit *οἴδαμεν*, welches hier doch das allgemeine christliche Bewußtsein bezeichnet, zeigt, daß er eine Wahrheit ausspricht, welche für die Wiedergeborenen ihre Gültigkeit hat." Falsch! *Οἴδαμεν* bezeichnet nicht das christliche, sondern das allgemeine menschliche Bewußtsein; folglich ist es auch nicht nöthig, das Folgende auf die Wiedergeborenen zu beziehen.

Γάρ bezeichnet hier, daß der nun folgende Satz den vorhergehenden, *τὸ οὖν ἀγαθόν*, oder vielmehr den, *ὁ μὲν νόμος ἅγιος κ. τ. λ.*, bekräftigen und zugleich, daß die Sünde im Menschen den Tod wirke, bestätigen soll.

Πνευματικός ist ursprünglich so viel, als dem Gebiete des Geistes angehörig. Da nun dem *πνεῦμα σάρξ* entgegengesetzt, und die Sünde der *σάρξ* angehörig ist: so bedeutet *πνευματικός* zugleich das Geistige und Heilige, oder das Göttlich-sittliche im Gegensatze des Fleischlich-sündlichen. Auf das *πνεῦμα θεοῦ* im speciellen Sinne des Christenthumes weiset *πνευματικός* nicht hin (Thol.), sondern nur auf die Geistigkeit sowohl Gottes, von dem es herstammt, als der Menschen, für die es bestimmt ist. Man darf es also nicht „geistlich", sondern man muß es „geistig" übersetzen. Richtig: Beng. Requirit, ut sensus omnis humanus respondeat sensui Dei; Deus autem [besser enim] est spiritus. Vgl. de W. z. d. St.

Ἐγὼ δὲ. Das Ich, als der Inbegriff aller Lebenskräfte, stellet Paulus hier als durch und durch sündlich dar, während Vs. 17. dasselbe von der Sünde unterschieden, Vs. 16. u. 20. als Willenskraft und Vs. 22. als *ἔσω ἄνθρωπος* der Sünde nicht unterworfen, im Zustande freier sündloser Thätigkeit sich befindend dargestellt wird. Diese Verbindung eines sündigen und sündlosen, eines freien und unfreien, eines heiligen und unheiligen Ichs zu einer untheilbaren Persönlichkeit lässet sich nur durch Trichotomie des menschlichen Wesens denken und in einer sich nicht selbst wider-

sprechenden Vorstellung auf die Weise zusammenfassen, wie Beck (Umriß der biblischen Seelenlehre. Stuttgart 1843. S. 14 ff.) die Sache darstellt.

Σαρκικός. Die neueren Kritiker haben zwar *σάρκινος* aus den ältesten Codd. aufgenommen; da aber dieses Wort fleischicht, 2 Kor. 3, 3., nicht fleischlich bedeutet, so scheinet allerdings Fr. mit vollem Rechte das weit gebräuchlichere *σαρκικός*, also die alte Lesart beibehalten zu haben, an den sich anzuschließen kein Bedenken ist, vorzüglich da *πνευματικός* vorausgehet, dem Paulus *σαρκικός* entgegenzusetzen, und als Gegensatz beizugesellen pflegt. Röm. 15, 27. 1 Kor. 3, 1. 3. 4. 9, 11.

Es bedeutet aber *σάρξ* das niedere Seelenleben, welches von dem göttlichen Geiste, selbst von dem menschlichen abgewendet, und nur auf das Niedere, Irdene und Irdische, kurz auf das, was den Sinnen schmeichelt, gerichtet ist; es bezeichnet die Seele, insofern sie der Sinnlichkeit verhaftet ist, nicht die Sinnlichkeit selbst. Von einem *θέλημα τῆς σαρκός* ist auch Joh. 1, 13. die Rede, und in Gal. 5, 17. ist zu *θέλητε* aus Vs. 16. *σαρκί* zu suppliren; kurz *σάρξ* ist das gottentfremdete, gesetzwidrig wollende Ich. 8, 5. *Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες, τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν*. Vgl. Gal. 5, 19—21. *Φανερὰ δέ ἐστι τὰ ἔργα τῆς σαρκός· ἅτινά ἐστι πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι, καὶ τὰ ὅμοια τούτοις*. Kol. 3, 5. *Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακήν, καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία*. Der Begriff des *σαρκικός* ist also dieser, daß es den Menschen bezeichnet, in wiefern er unter der Herrschaft der bösen Begierde stehet, die durch die *σάρξ* oder *ἁμαρτία* als habitus, erzeugt wird. Deswegen setzet der Apostel zur näheren Bestimmung hinzu: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, verkauft unter die Sünde, Sklave der Sünde, unbedingt der Herrschaft der Sünde unterworfen. Vgl. 1 Kön. 21, 20. 25. 2 Kön. 17, 17. 1 Makk. 1, 15. Der Ausdruck ist allerdings sehr stark, und wird dadurch noch stärker, daß der Apostel nicht blos sich selbst, sondern die ganze Menschheit so darstellet. Aber im Allgemeinen ist es gewiß wahr, daß der Wille des Unwiedergebornen fleischlich, d. h. der Begierde verknechtet ist; daß selbst bei den besseren, d. h. nicht rohen, sondern civilisirten Menschen, der Wille nicht unter der Herrschaft Gottes, sondern des eigenen empirischen Selbst stehet, mithin mehr oder minder sündig ist.

15. Der Apostel entwickelt nun das Handeln oder Leben unter der Herrschaft der *ἁμαρτία*, oder des sündlichen Princips im Menschen, das sich in der herrschenden Sinnenlust und in den leiblichen Organen (*ἐν τοῖς μέλεσι*) manifestirt.

Ὃ γὰρ — ποιῶ. Denn was ich verübe, erkenne ich

nicht; denn nicht was ich will, das thue ich, sondern, was ich hasse, das thue ich.

Ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω, denn was ich thue, erkenne ich nicht. Κατεργάζεσθαι, vollbringen, ausrichten, stehet freilich hier im übelen Sinne, nämlich das Böse verüben. Also, was ich Böses thue; οὐ γινώσκω, erkenne ich nicht, thue ich nicht mit vollem freien Selbstbewußtsein. Denn γινώσκειν bezeichnet hier die vollständige Kenntniß oder das volle Bewußtsein haben. Dem Fleischlichen muß man diese Kenntniß absprechen; weil er mehr blind oder nach unklaren Antrieben handelt; mehr dem Triebe als der Einsicht, die er nicht besitzet, folgt. Jedenfalls ist er in sofern ein Blinder als er glaubt durch Sündigen sein Glück zu befördern, aber sich den Tod bereitet. Wie der Dieb wähnt Vortheil zu erlangen und sich schadet, also οὐ γινώσκει: so verhält es sich mit jedem Sünder.

Οὐ γὰρ ὃ θέλω — τοῦτο ποιῶ. Denn nicht was ich will, das thue ich, sondern was ich hasse, das thue ich. Θέλειν, wollen; er will nämlich das Gute und Nützliche und haßt, μισεῖ, will nicht, das Böse und Schädliche. Dennoch lässet er dieses nicht und thut jenes nicht. Das ist aber ein trauriger Zustand zunächst der Verblendung aber auch der Willensschwäche. Der Apostel erklärt also, daß in dem Menschen ein Zwiespalt ist, der darin besteht, daß der bessere Wille unkräftig ist, das Gute, das er will, zu thun, und das Böse, das er hasset oder nicht will, zu lassen. Der νοῦς oder der ἔσω ἄνθρωπος hat zwar Erkenntniß und Gefühl, ja selbst Wollen des Guten; aber der Wille ist geknechtet an die Sünde. Da aber der Wille das eigentliche Wesen des bewußten Geistes ist: so ist allerdings das Verderben groß; nur nicht in dem Grade, daß die Substanz ergriffen wäre. Denn dann fände nicht einmal ein unkräftiger Wille statt; eben so wenig Erkenntniß und noch weniger Gefühl und Lust des Guten. Das Theorem der Erbsünde erklärt nichts. Denn unleugbar war dieser unkräftige Wille schon in dem ersten Menschenpaare, nur daß sie das Gebot, als unmittelbar empfangenes Gottesgebot, unbedingt mußten erfüllen können, wenn sie wollten, weil es Gott außerdem nicht würde gegeben haben. Hat nun der Mensch von Natur einen unkräftigen Willen: so scheinet die Sünde eine Naturordnung, und also Gottes Wille zu sein. Dem widerspricht aber dieses, daß in der Schrift überall angenommen wird, daß der Mensch das empfangene Gottesgebot befolgen und halten könne. Es bleibt daher nichts übrig, als zu sagen, daß diese Unkräftigkeit auf der Freiheit beruhe; daß, wie das erste Menschenpaar bei seiner Sünde Schuld hatte, so noch jeder Mensch die Unkräftigkeit des Willens selbst verschulde. Eine vollkommene Aufklärung über dieses Verhältniß ist nicht möglich; es ist ein Geheimniß, wie die Existenz der Sünde überhaupt. Das Nichtanerkennen dieses Geheimnisses führet entweder zum Dualismus oder zum Materialismus. Zwischen diesen

Klippen führet nur der vernünftig ethische, oder der demüthige Offenbarungsglaube hindurch. Unabweislich bleibt doch das Gefühl der Schuld. An diesem leget der Glaube seine Anker an.

Ὃ θέλω = ἀγαθόν; ὃ μισῶ = ὃ οὐ θέλω κακόν Vs. 19.

16. *Εἰ δὲ — καλός.* **Wenn ich aber das thue, was ich nicht will, so stimme ich dem Gesetze bei, daß es gut ist.** De W.: „Ein durch das fortschreitende δέ angefügter Schluß aus dem Vorigen. Will ich aber das Böse nicht (was das Gesetz verbietet): so ist klar, daß ich diesem beistimme, daß es gut ist." Hier zeigt sich deutlich, daß *νόμος πνευματικός* Vs. 14. nicht das Gesetz ist, das dem heiligen, sondern das dem menschlichen Geiste entspricht. Denn der Apostel ziehet daraus, daß der Mensch, selbst der Unwiedergeborne, seinem *νοῦς* nach dem Gesetze Beifall giebt, die Folgerung, daß der *νόμος καλός* = *πνευματικός* ist. Paulus also behauptet, daß der Mensch dem Gesetze Beifall giebt, ja Vs. 22. Wohlgefallen an dem Gesetze hat. Luther dagegen (K.-Post. 3r. Adv. S. 94. Ausgabe von Francke, Leipz. 1844.) sagt: „Niemand ist, der nicht lieber wollt, daß kein Gesetz wäre. — Und also überwindet uns das Gesetz Gottes durch unser eigen Erfahrung, daß wir natürlich böse, ungehorsam, Liebhaber der Sünden und feind Gottes Gesetzen sind." Das ist nach der Augustinischen Erbsündentheorie gesagt; und sie ist keinesweges paulinisch. Paulus sagt: wir sind Liebhaber des Gesetzes nach dem inwendigen Menschen; Luther: wir sind Feinde desselben. Christus: der Geist ist willig. Dagegen sagt Luther, K.-Post. S. 95.: Er findet nichts Gutes in ihm, sondern eitel Haß zum Guten, und Lust zum Bösen.

17. Hieraus ziehet P. eine zweite Schlußfolgerung, nicht eine theoretische, wie die vorige, sondern eine praktische.

Νυνὶ δὲ — ἁμαρτία. **Nun aber thue nicht ich dasselbe, sondern die in mir wohnende Sünde.** *Νυνὶ δὲ* = *οὖν*, **quae cum ita sint; ergo. 1 Kor. 7, 14. 15, 20.**

Οὐκέτι, „nicht mehr, nämlich: wie man dieses vorher hätte glauben können." Thol. „Ist logisch von dem nach dem Gesagten nicht mehr Geltenden zu verstehen, wie Vs. 20. 11, 6." De W.

Ἐγώ, „das bessere Selbst und zwar dem Willen nach, denn es ist vom Handeln die Rede." De W.

Αὐτό, nämlich ὃ οὐ θέλω, Vs. 16., oder ὃ *μισῶ*, Vs. 15., oder *τὸ κακόν*, Vs. 19. Ungenau ist der Ausdruck allerdings, und nur daraus zu erklären, daß der Apostel ganz voll von dieser Vorstellung war, und daher es nicht nöthig fand, das Bestimmtere zu setzen, damit keine Zweideutigkeit oder vielmehr Undeutlichkeit entstehe.

Ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία, **sondern die in mir wohnende Sünde.** Sehr befremdend ist, daß der Apostel die Sünde von dem Ich unterscheidet, und doch erklärt, daß sie in dem Ich

wohne. Ferner, ist das Ich frei von der Sünde, so scheinet es schuldlos zu sein, und Gott, der das Ich seinem wahren Wesen nach anschaut, kann nur den Sünder verdammen, in welchem auch das bessere Ich untergegangen ist, der in vollem Sinne des Wortes πεπραμένος (δεδουλωμένος) ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν ist. Endlich was ist diese Sünde, die in dem Ich wohnet und doch nicht ein Theil dieses Ichs ist, gleichsam zu der inneren Oekonomie desselben nicht gehört, sondern wie ein παρεπίδημος oder ξένος nur unter einem Dache mit dem Ich wohnet? De W. hat diese schwierige Frage zu kurz abgefertiget. Weitläuftiger, doch nicht befriedigend Tholuck. „Das wahre, d. i. seinem Begriffe entsprechende Ich ist allerdings nur das vernünftige Ich; allein das Ich ist doch auch vorher schon vorhanden. Nehmen wir also den vom Apostel aufgestellten Grundsatz in seiner ganzen Schärfe, so kann jene Auskunft nicht befriedigen, und wir müssen gestehen, daß die Worte keine Wahrheit enthalten. Doch dürfen wir diesen in populärer Rede und mit Gemüthsbewegung gesprochenen Satz, um so weniger mit voller log. Strenge fassen, da ja gleich nachher von Paulus selbst die σάρξ mit zu dem ἐγώ gerechnet wird, Vs. 18., und nach Vs. 25. dasselbe ἐγώ eben so sehr der Sünde dient, als dem Gesetze Gottes. Was Paulus sagen will, ist demnach nur dieß: „das Ich bestehet in Erkenntniß und Wille, sind diese nun selbst im Akte des Sündigens theilweise auf Seiten des Gesetzes und müssen wir sagen, daß nur das mit Gott übereinstimmende Subjekt das wahre Ich des Menschen sei, so ist das Sündigen auch nicht die That des Ichs." Diese Erklärung genügt nicht. Denn zuerst sagt ja der Apostel ausdrücklich, Vs. 15.: οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ. Er theilt also nicht den Willen, in einen guten und bösen, sondern er erklärt den ganzen Willen für gut, d. h. gerichtet auf das Gute. Von der Erkenntniß, doch wohl des Gesetzes, spricht er gar nicht; auch wird bei der Thatsünde die Erkenntniß, nämlich des Gesetzes, vorausgesetzt. Folglich nimmt der Apostel nicht an, „daß im Akte des Sündigens Erkenntniß und Wille theilweise auf Seiten des Gesetzes seien"; nein, sie sind nach Ansicht des Apostels ganz auf Seiten des Gesetzes. Und deshalb spricht er das Ich von der sündigen That los, und schiebt sie auf die innere Sünde; er theilt also das innere Wesen des Menschen in das wahre Ich und das sündige Ich oder das sündliche Princip, das er jedoch nicht als Theil des Ichs anerkennet. Ueberdieß, „stimmt das Ich mit Gott überein", so ist sehr schwer zu sagen, was es hindere, das Gute wirklich zu thun. Allerdings ist der Ausdruck des Apostels mehr rhetorisch als dialektisch, mehr popular als wissenschaftlich. Er will doch nichts anderes bezeichnen, als die Thatsache, daß der Mensch wider besser Wissen und Gewissen handelt. Dieses beruhet darauf, daß er dem Sittlich-guten das Sinnlich-angenehme vorziehet; daß er nicht, was er dem höheren Geiste

nach will, thut, sondern das, was ihm der dem Sinnlichen zugewendete Geist anräth, thut; kurz, daß er nicht der Vernunft, sondern der Sinnlichkeit mittelst der Willensfreiheit folgt. Denn ἁμαρτία ist der Wille, der sich selbst für das, was dem Gesetze zuwider, und der Lust gemäß ist, bestimmt; oder die das Gewissen überwindende Neigung. Vgl. Beck, biblische Seelenlehre. Stuttgart 1843.

Der Apostel giebt nun den Grund der Behauptung an, daß nur die Sünde, nicht das bessere Ich, das Böse vollbringe und das Gute nicht thue.

18. *Οἶδα γὰρ — εὑρίσκω.* Denn ich weiß, daß nicht wohnet in mir, d. i. in meinem Fleische, Gutes; denn das Wollen ist mir beigelegt, aber das Thun des Guten finde ich nicht.

Οἶδα γὰρ, denn ich weiß, nämlich aus der Erfahrung; daraus, daß ein innerer Widerspruch des Wollens und Thuns vorhanden ist, welcher die Folge hat, die Vs. 15. und 19. dargestellt ist, daß der Mensch das Gute will und das Böse vollbringt.

Ὅτι — ἀγαθόν, daß nicht wohnet in mir, d. i. in meinem Fleische Gutes.

Ἐν ἐμοί ist hier dem *ἐν τῇ σαρκί μου* gleichgesetzt, und bezeichnet also etwas anderes, als das *ἐγώ* Vs. 17. *Οἰκεῖ* ist nicht gleich dominatur, bezeichnet nicht ein accidentelles, sondern ein substantielles Verhältniß. *Ἀγαθόν.* Da der Apostel erklärt, in mir, d. h. in meinem Fleische wohnet nicht Gutes: so kann Gutes hier nichts anderes heißen, als eine solche Beschaffenheit, die das Gute billiget und thut. Der Sinn wird im Folgenden näher bestimmt dadurch, daß der Apostel behauptet, daß ihm (dem Menschen) zwar Wollen das Gute, aber Vollbringen das Gute nicht beiwohne. Letzteres ist nur dadurch möglich, daß in dem Fleische Gutes nicht wohnet, sondern nur Böses. Denn eben das Fleisch ist die executive Macht; der Geist hat, nach dem Apostel, nur ein unkräftiges Denken und Wollen (*ἀδυναμία*). Sehr schwierig aber ist die Behauptung, daß in dem Inneren des Menschen, als *σάρξ*, nichts Gutes wohne, d. h. substantiell angelegt sei.

Sehr schwierig ist diese Behauptung. Zuerst fragt sich, wie *σάρξ* von dem *ἐγώ* (*ἐν ἐμοί*) zu unterscheiden sei. Bezeichnete *σάρξ* den Körper, so wäre es freilich leicht, Geist und Fleisch zu unterscheiden und jenen das eigentliche Selbst zu nennen. Allein dann ist es eine manichäische Behauptung, und der Mensch könnte nur durch Abtödung des Leibes von der Sünde frei werden; er wäre ein willenloses Werkzeug der Sinnlichkeit; und Imputation der Sünde wäre schreiendes Unrecht. Ferner aber kann man nicht sagen, daß der Wille ganz rein, und der Geist (*νοῦς*) ganz sündenfrei sei. Denn an allem Handeln nimmt der Geist Antheil; und nichts kann ohne den Willen gethan werden. Blos Uebereilungs-

sünden zu verstehen, wie Thol. thut, dazu geben die Worte, die so allgemein sind, keine Berechtigung. Aber zwei Seelen anzunehmen, von denen die eine (νοῦς) das Gute will und die andere (σάρξ) das Böse thut, würde der Wahrheit und der Lehre des Apostels durchaus widerstreiten, weil in diesem Falle das Böse Naturnothwendigkeit sein würde. Unpassend beruft sich Olsh. auf **Xen. Cyrop. VI. 1, 41.** (nicht 21.), da diese Stelle zwar von zwei Seelen spricht, aber nicht im Sinne des Apostels. Denn hier werden zwei Seelen angenommen, die beide das Thun haben. Daher verlegt Paulus das Wollen in den νοῦς und das Thun in die σάρξ. Xenophon nimmt an, daß der Mensch auch Gutes thue. Es heißt: *Οὐ γὰρ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι καὶ κακὴ, οὐδ' ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ, καὶ ταυτὰ ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν· ἀλλὰ δῆλον, ὅτι δύο ἐστὸν ψυχὰ καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ τὰ καλὰ πράττεται· ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται.* Also, die gute Seele thut Gutes, die böse, Böses.

Paulus dagegen nimmt nur eine Seele an, die jedoch eine sündlose und eine sündige Potenz hat, nach welcher dasselbe Ich, welches das Gute will, dieses Gute schlechthin nicht thun kann. Die gute Potenz hat nur Unkräftigkeit, die böse Kräftigkeit. Diese Theorie entzieht sich der psychologischen und erfahrungsmäßigen Beurtheilung; sie findet weder in einer richtigen Psychologie, noch in der Erfahrung hinreichende Begründung. Nur mit dem dogm. Systeme, welches außer Christo nur Sünde statuirt, und die Tugend nur aus der Wirkung des heil. Geistes erklärt, scheint sie im Einklange zu stehen. Folglich hebt sie die Freiheit des Willens auf, und macht die Sünde zur Naturnothwendigkeit, die Tugend zur Gnadensache. Von der Erbsündenlehre unterscheidet sie sich, aber nicht zu ihrem Vortheile, dadurch, daß sie den νοῦς als unverdorben darstellt. Denn darin ist die Erbsündenlehre consequenter; indem sie keinen Dualismus der Seele, sondern einen Monismus des Verderbens statuirt. Der Apostel dagegen hat einen Dualismus angenommen, indem er behauptet, daß in irgend einem Theile des Ichs (ἐν ἐμοί) das Böse, noch dazu das thatkräftige Böse wurzele, welches so mächtig sei, daß der Mensch das Gute zwar wolle, aber nie thue. Er widerspricht dem durchaus nothwendigen Satze: Ich soll, darum kann ich; denn ohne Können giebt es kein Sollen. So müßte der Mensch als ein sehr traurig gespaltenes Wesen erscheinen. Gewiß ist, daß der Mensch das Gute öftrer will, als thut: ob er es aber in keinem Falle thun kann, das ist eine andere Frage. Allerdings wird auch bei dem besseren Menschen der Wille hinter der Erkenntniß zurückbleiben: aber das ist falsch, daß der Ungebesserte zwar ein durch und durch sündfreies Wollen habe, dagegen im Thun absolut der Sünde verhaftet sei, so daß er unter keiner Bedingung thun könne, was er will.

Der Apostel begründet nun den Satz, daß in dem Fleische Gutes nicht wohne.

Τὸ γὰρ θέλειν — εὑρίσκω. Denn Wollen wohnet mir bei, aber Thun das Gute finde ich nicht.

Daß zu *θέλειν* aus dem folgenden *καλόν* zu suppliren sei, ist klar. Das *θέλειν* aber ist nicht das Begehren des Guten, sondern nur das Wollen, d. h. die Entscheidung des inneren Menschen für das Gute, welche mit der Erkenntniß des Guten unzertrennlich verbunden ist. Der Apostel spricht sie dem Menschen zu: *παράκειταί μοι* = ich habe sie. Aber freilich das Wollen ist nicht das Thun, *τὸ κατεργάζεσθαι τὸ καλόν*, d. h. die wirkliche Erfüllung des Gesetzes durch die That. Dieses Thun, *οὐχ εὑρίσκω*, finde ich nicht, d. h. kommt nicht zu Stande. Wenn in einigen Codd. *εὑρίσκω* fehlt, und blos *οὐ* stehet: so ist dadurch die Unächtheit des Wortes noch nicht bezeugt. Vielmehr erscheinet das *εὑρίσκω* auch durch Vs. 21. gerechtfertiget, welches den 18. Vs. wiederholt, wie Vs. 20. den Vs. 17. Uebrigens ist *οὐχ εὑρίσκω* nicht völlig gleich dem *παράκειταί μοι.* Das Wollen des Guten kann man sich unbedingt vindiciren, weil es durch ein inneres Gefühl bezeugt wird. Anders verhält es sich mit der sündigen That. Diese findet der Mensch vor, ohne daß er ihr Zustandekommen wider besser Wissen und Gewissen zu erklären vermöchte, weil nicht sein Ich, sondern die Sünde sie vollbringt. Aber diese Zerklüftung des sittlichen Seins und Thuns würde einen Dualismus zum Grunde haben, der den Menschen in ein völlig räthselhaftes Zwitterwesen verwandelte. So wäre er dem inneren Sein nach ein Engel, dem Thun nach ein Teufel.

19. *Οὐ γὰρ — πράσσω.* Denn nicht was ich will, das Gute, thue ich, sondern was ich nicht will, das Böse, das thue ich. Dieser Vers enthält die Erklärung oder nähere Bestimmung des letzten Satzes, Vs. 18. mit denselben Worten, die Vs. 15. gebraucht sind. *Ἀγαθόν* ist Apposition von *ὃ θέλω*, und bezeichnet das *καλόν* oder das, was das Gesetz gebietet; das *κακόν* ist das Verbotene, also das Böse.

Aus der Thatsache, daß der Mensch nicht das thue, was er will, ziehet der Apostel die Folgerung, daß nicht eigentlich das Ich, sondern die Sünde das Böse thue.

Εἰ δὲ — ἁμαρτία. Wenn aber was ich nicht will, ich dieses thue, so thue nicht mehr ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. Das erste *ἐγὼ* fehlt in den besten Codd. Demnach kann diese Auslassung als Emendation erscheinen, weil der Satz *ἐγὼ τοῦτο ποιῶ* in Widerspruch tritt mit dem folgenden *οὐκ ἔτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό* und deshalb auch Vs. 16. dieses *ἐγὼ* fehlt. Aber es ist schwer zu begreifen, wie es in den Text gekommen sein sollte, wenn es ursprünglich nicht gesetzt war. Allerdings vermehrt seine Beibehaltung die sachliche Schwierigkeit, indem dann der

Apostel in dem Menschen ein böses und ein gutes Ich annimmt. Dieses ist aber auch unvermeidlich durch Vs. 18. ἐν ἐμοί und Vs. 21. durch das doppelte ἐμοί. Denn diese Ausdrücke beweisen, daß dem Ich das Gute wie das Böse anhaftet, doch so, daß das Gute im Wollen und Fühlen, wie das Böse im Thun eine besondere Sphäre hat, und folglich ein doppeltes Ich vorhanden ist, von dem jedes seine besonderen und eigenthümlichen Gesetze befolget. In diesem Verse bezeichnet das erste ἐγώ das allgemeine Ich, den ἔξω und ἔσω ἄνθρωπος zusammengefaßt. Im zweiten ἐγώ werden beide Theile geschieden und die ἁμαρτία demselben entgegengesetzt, dem blos denkenden und wollenden Ich, das nur auf das Gute, das thatkräftige und handelnde Ich, das nur auf das Böse gerichtet ist.

21. In der Form eines Schlusses erklärt der Apostel wiederholt die Thatsache des Sündigenmüssens.

Εὑρίσκω — παράκειται. Ich finde also [in der Erfahrung] daß mir, der ich das Gesetz thun will, das Gute, das Böse beiwohnet. Ἄρα weiset auf Vs. 19. zurück, da Vs. 20. nur die nähere Bestimmung von Vs. 19. enthält.

Εὑρίσκω ἄρα, ich finde also, nämlich indem ich das Gute, das ich will, nicht thue, und das Gute, das ich nicht will, thue. *Εὑρίσκω* bezeichnet das Erkennen aus der Erfahrung, und ist so viel als das lat. deprehendo, wahrnehmen.

In dem folgenden ist die Construction diese: *ὅτι, τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν, τὸ καλόν, τὸ κακὸν παράκειται.* Ich finde also, daß mir, der ich das Gesetz thun will, (nämlich) das Gute, das Böse beiwohnet. Ὁ νόμος kann nichts anderes bedeuten, als das mos. Gesetz, welches durch τὸ καλόν erklärt wird. Denn das Gesetz gebietet eben das Gute, τὸ καλόν; und ist dieserhalb *πνευματικός, δίκαιος, ἅγιος* und *ἀγαθός*, Vs. 12. Das Gute, *τὸ ἀγαθόν*, ist zugleich *τὸ καλόν*, weil es das heilige Wohlgefallen in dem Anschauenden erzeuget.

Τὸ κακὸν παράκειται ist so viel als *ἡ ἁμαρτία οἰκεῖ ἐν ἐμοί.* Der ganze Satz ist von Fr. am richtigsten erklärt. Paulus hat allerdings nachlässig geschrieben. Leichter wäre der Satz, wenn da stände: *εὑρίσκω ἄρα ὅτι ἐμοί, τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν νόμον, τοῦτ' ἔστι τὸ καλὸν, τὸ κακὸν παράκειται.* Die Redensart *τὸ κακὸν παράκειται ἐμοί* drückt aus, daß das Böse, nämlich die Thatsünde, dem Menschen anhafte, gleichsam von ihm unzertrennlich sei, weil in seinem Inneren die ἁμαρτία wohnet. Denn τὸ κακόν ist die Frucht der Sünde, wie τὸ καλόν die Frucht des Gesetzes, wenn es gethan wird. Uebrigens stehet die ganze Sentenz in einem auffallenden Widerspruche mit Jak. 2, 8—11. Ferner mit Röm. 2, 5—13. 25--27. Matth. 3, 8—12. 5, 16—48., kurz, sowohl mit der Lehre des a. B., mit der Lehre des Täufers und Christi, mit der eigenen Lehre des Apostels, wie mit der aller übrigen Apostel.

Denn die Möglichkeit des Rechtthuns und der Gesetzeserfüllung ist zu keiner Zeit in Zweifel gezogen worden; nur in der Paulinisch-Augustinischen Richtung ist die Behauptung aufgetaucht, der Mensch könne von Natur nicht das Gute thun; er sei an und unter die Sünde verkauft. So müßte schlechterdings behauptet werden, daß in der ganzen vorchristlichen Zeit, wie überhaupt außer Christo nichts Gutes gethan worden und möglich sei. Das ist aber eine ungeheure Behauptung, die aus dogm. Gründen allein nicht erwiesen werden kann.

22. 23. enthalten die Erläuterung von Vs. 21. und die Erklärung, wie man es zu denken habe, daß bei allem Wollen des Guten doch die That böse sei.

22. *Συνήδομαι — ἄνθρωπον.* Denn ich habe Wohlgefallen am Gesetze Gottes nach dem inneren Menschen.

Συνήδομαι ist allerdings weit stärker als *σύμφημι*, Vs. 16., und bezeichnet innere Lust empfinden. Das *σύν* ist wie in *συνειδέναι* bei sich, intus, zu erklären. Der *νόμος* hat hier den Beisatz *τοῦ θεοῦ*, (gen. auct.) um seine innere Wesenheit, also seine sittliche Güte anzudeuten, und dadurch das innere Wohlgefallen des Menschen an demselben als vollkommen gut und heilig zu bezeichnen.

Ἔσω ἄνθρωπος. Ueber diesen Ausdruck erklärt sich Meyer zu Eph. 3, 16. „Der innere Mensch ist der *νοῦς*, das vernünftig-sittliche Ich, das rationale Seelenwesen des Menschen, welches mit dem göttlichen Willen harmonirt, aber der Kräftigung durch den Geist Gottes bedarf, um nicht von dem sündlichen Gelüste der *σάρξ*, deren Lebensprincip die *ψυχή*, das animalische Seelenwesen ist, überwunden zu werden (Röm. 7, 22. 23.). Das Gegentheil ist *ὁ ἔξω ἄνθρωπος*, d. h. die von der *ψυχή* regierte *σάρξ*, wodurch der Mensch als äußere Erscheinung constituirt ist. Im äußeren Menschen hat die Sünde ihren Sitz (Röm. 7, 18.), der innere aber ist von Natur auf das sittlich Gute gerichtet, jedoch ohne den heiligen Geist zu schwach, um dem sündlichen Principe und der *σάρξ* entgegen das Gute, welches von ihm erkannt, gefühlt und gewollt wird, zu vollziehen (Röm. 7, 15 — 23.). Was also die symbol. Lehre festgestellt hat, daß die menschliche Natur „secundum summas suas vires et juxta lumen rationis (diese sind eben der *ἔσω ἄνθρωπος*) naturaliter e diametro cum Deo et summis ipsius mandatis“ streite (F. C. p. 640.), ist nicht die Lehre Pauli, welcher unter Anerkennung der Harmonie des *νοῦς* mit dem göttlichen Willen, nur die *ἀδυναμία* desselben im Verhältniß der Stärke der sarkischen widergöttlichen Triebe beklagt, für welches Sachverhältniß auch die allgemeine Erfahrung zeugt. [?] Denn daß nicht die vires hominis renati spirituales ex gratia donatae mit dem *ἔσω ἄνθρωπος* gemeint sind, ist aus Röm. 7, 23. klar. Die vires ex gratia donatae kommen dem inneren Menschen erst *διὰ τοῦ πνεύματος*.“

Der Mensch also seinem inneren Wesen nach hat Lust am Gesetze Gottes, er erkennt es nicht blos, sondern billiget auch seine Forderungen, und will das Gute. Was ist nun die Ursache davon, daß der Mensch das Böse thut? Darüber spricht der Apostel im folgenden Verse.

23. *Βλέπω — μου.* Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, widerstreitend dem Gesetze meines Geistes, und mich gefangen nehmend für das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist.

Βλέπω bezeichnet das erfahrungsmäßige Wahrnehmen, = *εὑρίσκω*. Es entspricht unserm fühlen, welches ebenfalls ein unmittelbares, thatsächliches, nicht durch Reflexion vermitteltes inneres Wahrnehmen oder Wissen ist.

Ἕτερον νόμον. „Ein Gesetz anderer Art." Meyer. Dieses andere oder verschiedene Gesetz ist der wirksame Gegensatz (*ἀντιστρατευόμενον*) von *νόμος τοῦ νοὸς,* wie *μέλη* und *νοῦς* Gegensätze sind. Da nun unter dem *νόμος τοῦ νοός* nichts anderes verstanden werden kann, als das „natürliche Wohlgefallen des *νοῦς* an dem Gesetze Gottes", so muß der *ἕτερος νόμος* die in dem sündlichen Principe (*ἁμαρτία*) gegründete Abneigung gegen das Gesetz Gottes zu verstehen sein. Der *νόμος τῆς ἁμαρτίας* ist der Gegensatz von dem *νόμος τοῦ θεοῦ*, fällt aber mit dem *νόμος ἕτερος* zusammen, weil eben die Abneigung gegen das Gesetz, oder die gesetzwidrige Begierde die (innere) Sünde ist, die sich in entsprechenden Thaten manifestirt.

Es giebt also nach der Ansicht des Apostels drei *νόμους*. Der erste ist *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ*, welches das objective Gesetz des Guten ist, das als mos. Gesetz auf steinerne Tafeln, als Sittengesetz auf die fleischernen Tafeln des Herzens geschrieben ist (Röm. 2, 15. 2 Kor. 3, 3.). Der zweite ist *ὁ νόμος τοῦ νοός*, oder das Wohlgefallen des inneren Menschen am göttlichen Gesetze; die Zustimmung des *νοῦς* zu dem geistigen Gehalte des göttlichen Gesetzes. Der dritte ist der *νόμος τῆς ἁμαρτίας, ὁ ἕτερος νόμος*, welches theils die sündliche Begierde, theils die sündliche That ist, seinen Sitz nicht im *νοῦς* oder der *καρδία* oder dem *πνεῦμα*, sondern in der *σάρξ* oder den *μέλη* aber doch in dem Ich hat, und im Gegensatze zu dem *νόμος θεοῦ* in sofern stehet, als es das, was dieses Gesetz verbietet, gebietet, und dem *νόμος τοῦ νοός* in sofern widerstreitet, als es das haßt, was dieser liebt oder will, *τὸ ἀγαθόν*, und das liebt oder will, was dieser haßt, nämlich *τὸ κακόν*. Wenn der Apostel drei Gesetze statuirt, so kann gezweifelt werden, ob die *ἁμαρτία* wirklich einen *νόμος* habe, da sie doch nicht positiver, sondern negativer Natur ist. Denn alles Böse, als Negation, setzt das Gute, als Positives, voraus, wie die Lüge die Wahrheit. Daher kann es kein obj. Gesetz des Teufels in dem Sinne geben, als von einem *νόμος τοῦ θεοῦ* die Rede ist. Aber eigentlich nimmt der

Apostel auch nur ein Gesetz an; den *νόμος τοῦ θεοῦ*. In den beiden anderen Redensarten, *νόμος τοῦ νοός* und *νόμος τῆς ἁμαρτίας*, bezeichnet *νόμος* nicht eine objective, sondern eine subjective Richtschnur oder Ordnung.

Der Widerstreit (*ἀντιστρατευόμενον*) des anderen Gesetzes in den Gliedern löset sich so auf, daß er siegreich ist, und den Menschen dem Gesetze der Sünde unterwirft (*αἰχμαλωτίζοντα με*). Auch Jak. (4, 1.) sagt: *Πόθεν πόλεμοι καὶ μάχαι ἐν ὑμῖν. Οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν.* Doch ist ein doppelter Unterschied. Die *ἡδοναί* des Jakobus sind eben die Sünde selbst; die *ἐπιθυμίαι* des Paulus sind das Erzeugniß der Sünde. Jene streiten wider einander, diese wider den *νόμος τοῦ νοός*, und nehmen das bessere Ich unter den *νόμος τῆς ἁμαρτίας* gefangen, doch nicht so, daß der *νοῦς* die Sünde thut, wie dort, sondern die *ἁμαρτία*, salva mente. Mit Jak. stimmt Petrus 1 Petr. 2, 11. *ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.* In dem „Gefangennehmen" lieget zugleich dieses, daß der Mensch vermöge des *νοῦς* widerstrebt, aber ohne den Sieg davon zü tragen; aber doch auch nicht so, daß der *νοῦς* corrumpirt werde. Nach der Ansicht des Paulus von der sittlichen Gestalt des Menschen erscheinet derselbe als ein höchst trauriges Gebild. Es ist kein in der Freiheit wurzelnder, sondern ein Natur-Zwiespalt. Der Mensch ist als *νοῦς* also seinem eigentlichen Wesen nach *πνευματικός*, der das Gute deutlich erkennt, lebhaft fühlt und auch will. Aber zur That kommt es nicht. Denn neben dieser Seele ist eine andere von der Sünde beherrschte, die jeder bösen Lust voll selbst durch das an sie herantretende Gesetz nur zu bösen Begierden veranlaßt wird, und, da der *νοῦς* ohne Kraft ist, den Menschen nicht das Gute, das er will, sondern das Böse, das er haßt, thun lässet. Fürwahr das ist ein verzweifelter Zustand. Obwohl nun nicht zu leugnen ist, daß ein gewisser Grad dieses Zwiespaltes in jedem Menschen sich vorfindet; indem der Wille hinter der Erkenntniß zurückbleibt, die Sinnlichkeit eine große Macht ausübt, und sich in alle Bewegungen des Willens einmischt, so daß eine völlig reine Handlung vielleicht nur Idee bleibt: doch stimmt weder der Gottesglaube, noch die Psychologie, noch die Erfahrung zu der Darstellung des Apostels. Denn ein solches Geschöpf, als der Mensch nach der Darstellung des Apostels ist, im vollen und ungelösten Zwiespalte begriffen (Vs. 25. *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*) konnte Gott nicht schaffen; er hätte es zur Unseligkeit bestimmt. Sagt man, daß das nur der gewordene Zustand sei: so zeugt dagegen die Psychologie und die Geschichte. Denn beide vereinigen sich zu beweisen, daß weder der innere, noch der äußere Zustand so beschaffen ist, als der Apostel darstellt. Dann müßte in der Welt nur Sünde sein; auch nicht eine legale Handlung wäre

denkbar; Imputation wäre Ungerechtigkeit; und in sich müßte der Mensch nur Elend und Unseligkeit empfinden. Aber er weiß es, daß er besser handeln kann, wenn er kräftiger will. Selbst der Zustand der Erbsünde wäre ein glücklicherer; und was die Verthei-diger dieses Theorems behaupten, daß wenigstens civilis justitia dem Menschen möglich sei; das kann nach der Theorie des Apostels nicht der Fall sein; der Mensch ist σαρκικός, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, und kann folglich gar nicht τὸ καλόν, wozu die civilis just. gehört, sondern nur τὸ κακόν, welches die civilis just. ausschließet, thun. Aber diese Darstellung widerspricht dem Bilde, welches Christus von dem Menschen entwirft. Denn obwohl auch (Matth. 15, 19.) von Christus das Herz als die Werkstätte der Sünde bezeichnet wird: so geschiehet dieses doch nur im Gegensatz zu denen, welche die levitische Reinheit für die Hauptforderung des Gesetzes erklärten. Vgl. Vs. 20. Und überall setzt Christus die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung voraus. Matth. 23, 23. Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταὶ, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον, καὶ τὸ ἄνηθον, καὶ τὸ κύμινον· καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν, καὶ τὸν ἔλεον, καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι. Wäre die Darstellung des Apostels wahr, so lässet sich nicht absehen, wie durch den heiligen Geist der Mensch in einen besseren Zustand versetzt werden könne, dafern nicht derselbe eine physische Kraft wäre, welche dem schwachen νοῦς die materiale Kraft verleihet, das Fleisch zu besiegen. Aber dann höret die Freiheit auf, und es verhält sich gerade umgekehrt, als Christus das Verhältniß gedacht wissen will. Dieser nämlich fand Joh. 8, 30. mit seiner Rede Glauben unter den Juden; d. h. Beifall und Annahme. Darauf sagte er 31 ff. zu den gläubig Gewordenen: wenn ihr bleibet an meiner Rede (Lehre) (d. h. sie treu befolget), so seid ihr in Wahrheit meine Jünger; und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen (von der Sünde, Vs. 34. 36.). Nach des Apostels Lehre müßte es mit der Wiedergeburt so zugehen: dem unter die Sünde verkauften Menschen wird das Evangelium gepredigt; seinem inneren Menschen nach nimmt er es an. Aber das hilft ihm nichts zum Thun; der heilige Geist muß ihm eine neue physisch-geistige Kraft verleihen, zum Thun des Gesetzes; also nur durch Umschaffung kann er der Sünde quitt und ledig werden. Das aber widerstreitet der Lehre Christi, der Natur des heiligen Geistes, dem Wesen des Sittlichguten, der Freiheit des Willens.

Nachdem Paulus den Menschen als einen Geistesfreien und Sündensklaven dargestellt hat, ist es kein Wunder, daß er in die Worte ausbricht:

Vs. 24. Ταλαίπωρος — τούτου. Ich unseliger Mensch! Wer wird mich herausreißen aus dem Leibe dieses Todes?

Ταλαίπωρος (aus τλῆμι oder τλάω, erdulde, leide und πῶ-

ρος, Stein, zusammengesetzt) drückt den äußersten Grad des Elends, Mühseligkeit, aus. Vgl. Jak. 4, 9. *Ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε, καὶ κλαύσατε.* In der That, wäre ein solcher Zwiespalt vorhanden, so wäre die Menschheit im äußersten Grade unselig. *Τίς* blickt schon auf Christum hin, der nach dem Apostel diesen Zwiespalt aufhebt. *Ῥύσεται.* Das Fut. weiset darauf hin, daß der Befreier schon da ist. Sonst würde es nur die Möglichkeit ausdrücken, in dem Sinne: Wer kann mich befreien? Und die Frage würde dann die Antwort verdeckt enthalten: Niemand! Denn von solchem Zwiespalte giebt es keinen Retter. Aber es heißt: wer wird mich befreien?

Ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Τοῦ θανάτου τούτου ist solches Elends. Denn *θάνατος* bedeutet den Inbegriff aller zeitlichen Uebel und Drangsale, deren höchstes der Tod ist. 2 Kor. 1, 9—10. (Vs. 8. nennt es Paulus *θλῖψις*, Vs. 9. *ἀπόκριμα τοῦ θανάτου;* Vs. 10. sagt er: *ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐῤῥύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύεται*). Am allerzwingendsten ist die Stelle 2 Kor. 11, 23. 24.: *ἐν θανάτοις* [mortibus] *πολλάκις, ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον κ. τ. λ.* Was das *σῶμα τ. θ. τ.* anbetrifft, so hatte Paulus schon 6, 6. ein *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* erwähnt, dessen Vernichtung durch das Mitgekreuzigtsein des alten Menschen beabsichtiget werde; und Kol. 2, 11. spricht er von einer *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός.* Den Begriff des *σῶμα* handhabt der Apostel auf eine sehr freie Weise, nämlich als das Substrat der Sünde, ohne jedoch damit auszudrücken, daß in dem Leibe die Sünde ihren Sitz habe. Aber gewiß ist, daß die sinnliche Ordnung der Dinge, der wir durch den Leib angehören, auch dem Apostel ein Gegensatz der pneumatischen ist; weshalb er auch 1 Kor. 15, 44. den Auferstehungsleib als ein *σῶμα πνευματικόν* bezeichnet, dem er den gegenwärtigen, als *σῶμα ψυχικόν* entgegensetzt. *Σῶμα ψυχίκον* ist aber nur Sinnen-, nicht Sündenleib. Und in *σῶμα πνευματικόν* muß *σῶμα* in dem abstraktesten Sinne gedacht werden, als Organismus. Auch Matth. 5, 29. bedeutet *σῶμα* die Person. Vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St. Hier nun spricht er von einem *σῶμα τ. θ. τ.*, also von „einem Leibe dieses Todes", oder von einem Leibe solches (d. i. vorher geschilderten) Todes. *Σῶμα* ist daher keinesweges der physische Leib, von welchem ja Christus nicht befreiet, sondern es ist der Organismus der Sünde, der auch Glieder hat (Kol. 3, 5.); die Verbindung des *νοῦς* und der *ἁμαρτία.* Dieser Organismus gehört zwar zugleich in die Sphäre des physischen Leibes, ist aber dem Wesen und Begriffe nach geschieden. Hier ist es der Sündenleib d. h. die Verbindung des *νόμος τοῦ νοός* mit dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας*; dieses *σῶμα* kann und soll getödtet werden, ohne daß der phys. Leib berührt wird; es ist ein psychischer Leib, dem der physische als Substrat dienet. Der Ausdruck *τίς — τούτου* bedeutet daher nichts anderes,

als dieses, daß der Apostel wünscht von der Macht des ungeheuren Elendes befreiet zu werden, das in dem inneren Zwiespalte seinen Grund hat. Ganz falsch ist es, τούτου mit σώματος dem Sinne nach verbinden zu wollen, und daher anzunehmen, daß der Apostel sich verschrieben habe. Nein, θανάτου τούτου bezeichnet die Unseligkeit, der ein Wesen unterworfen ist, welches das Gute erkennet, begehret und will, und doch verdammt ist, das Böse, das es haßt, zu thun. Σῶμα wird aber gesetzt, weil der menschliche Körper das Werkzeug der Sünde ist, und um so mehr sein muß, wenn der νοῦς absolut gut ist. Denn nur in und durch den Körper tritt die böse That in die Erscheinung; daher auch die Formel τὰ διὰ τοῦ σώματος Handlungen, nicht Willensaffectionen bezeichnet. Der Ausruf des Apostels ist ein das Herz durchbohrender Schmerzenslaut! In dem Mißverständnisse des σῶμα ist die Quelle aller falschen Ascetik und der ganzen manichäischen Weltanschauung in der Christenheit zu suchen.

Seine aufgeworfene Schmerzensfrage beantwortet der Apostel in rhetorischem Feuer durch den Gegensatz.

Als Antwort dienet

Vs. 25. Εὐχαριστῶ — ἡμῶν. Ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn." Hierin ist dieses enthalten, daß Gott Befreiung geschenkt habe, und zwar in Christo; denn eben deshalb dankt der Apostel durch Jesum Christum, oder im Namen, unter Vermittlung Christi. Ueber die Art und Weise dieser Befreiung füget er jetzt nichts hinzu, weil er sie im Folgenden ausführlich darzustellen beabsichtiget. Vielmehr stellt er den Zwiespalt noch einmal recht grell hin.

Ἄρα οὖν — ἁμαρτίας. Folglich also bin ich selber mit meinem Geiste dem Gesetze Gottes, aber mit meinem Fleische dem Gesetze der Sünde unterworfen.

Ἄρα οὖν. Der Apostel kehrt zu der Demonstration von 14—23. zurück und ziehet nun das Resultat, das freilich der niederschlagendsten Art ist.

Αὐτὸς ἐγὼ, ich eben, der, welcher anders will und anders handelt.

Δουλεύειν drückt ein gänzliches Gebundensein aus, und paßt eigentlich mehr zu der σάρξ als zu dem νοῦς. Jedenfalls aber bezeichnet es eine innere und folglich unvermeidliche Nothwendigkeit, eine Art physischen Zwang, den der νοῦς zum Guten, die σάρξ zum Bösen mit sich führt. In diesen Worten ist daher dürr und nackt ein Dualismus des sittlichen Wesens ausgesprochen, wie nirgends, und im Widerspruche mit anderen Aeußerungen, z. B. 2, 15. Daher passen alle aus den klass. Schriftstellern als loci paralleli angeführte und ähnlich lautende Sentenzen nicht. Denn in allen diesen Stellen ist nur davon die Rede, daß der Mensch aus Schwachheit das nicht thue, was er als das Bessere erkenne; kei-

neswegeß davon, daß er dem Geiste nach rein und unsträflich, dem Fleische nach durchaus ein Sünder sei; daß er zwar mit dem Geiste das Gesetz erkenne und billige, aber dem Fleische nach sündige; daß der Geist absolut von der Sünde beherrscht oder überwältiget werde, so daß der Mensch sündigen müsse, wenigstens das Fleisch zu besiegen nicht vermöge, da dieses der Sünde unbedingt unterworfen sei. Paulus nimmt also ein Doppel-Ich an, νοῦς (πνεῦμα) und σάρξ. Zwar macht dieses Doppelwesen eine Person aus, aber doch eine gespaltene; und die σάρξ muß mortificirt oder gekreuziget werden, wenn der νοῦς mittelst des πν. ἅγ. zum Leben kommen soll. Dagegen erkannten alle alten Philosophen die Freiheit des Willens oder die Möglichkeit der Tugend an, während Paulus den νοῦς nur als ein unkräftiges Wollen des Guten vegetiren läßt. Die alten Philosophen bemerken und sprechen es aus, daß die Sinnlichkeit oft über die Vernunft herrscht; aber sie setzen voraus und gebieten, daß die Vernunft über die Sinnlichkeit herrschen könne und solle. Paulus dagegen erkennt zwar an, daß der Geist das Gute wolle; aber er behauptet, daß er es nie thue, weil der Mensch ein Sklave der Sünde sei, das Wollen wohl, aber das Thun nicht habe. Jene klagen daher über die Schwachheit des Menschen; der Apostel über die Unseligkeit (ταλαίπωρος κ. τ. λ.). Jene finden die Möglichkeit der Erhebung in dem Willen des Menschen; dieser in einer äußeren Anstalt! Jene fordern Tugend, dieser den heil. Geist als schaffende Kraft. Deswegen beweisen die vermeintlichen Parallelstellen nicht im mindesten das, was sie beweisen sollen, wenn man sie genauer ansieht. Koppe führt folgende an.

Sen. Ep. 52. §. 1. Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo unde recedere cupimus, impellit? Quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? Fluctuamus inter varia consilia: nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper. Ganz deutlich leitet Sen. die Erfahrung, daß die Sinnlichkeit über den Willen siege, von der Schwachheit des letzteren ab. Das ist aber keine nothwendige (Natur-), sondern freie (freiwillige) Schwachheit. Deswegen setzt er hinzu: Stultitia, inquis, est, cui nihil constat, diu placet. Und ob er gleich weiter sagt: Sed quomodo, aut quando nos ab illa revellemus? Nemo per se satis valet, ut emergat: oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat, so ist dieser Helfer doch nicht Gott, sondern ein anderer Mensch, vgl. §. 7. Itaque pugnemus, aliorum invocemus auxilium. Quem, inquis, invocabo? hunc aut illum? Tu vero etiam ad priores revertere, qui vocant. Adjuvare nos possunt, non tantum qui sunt, sed et qui fuerunt. Ex iis autem qui sunt, eligamus non eos, qui verba magna celeritate praecipiant, et communes locos volvunt, et in privato circulantur: sed eos qui vitam docent, qui quum dixerint quid

faciendum sit, probant faciendo; qui docent quid vitandum sit, nec unquam in eo, quod fugiendum dixerint deprehenduntur. Keineswegs also lehrt Sen. die Nothwendigkeit der Sünde und die Unmöglichkeit der Tugend. Beides behauptet Paulus. Folglich hat Sen. eine andere Ansicht gehabt als Paulus; und wenn jenes Worte ähnlich klingen, so liegt ihnen doch ein völlig verschiedenes System zum Grunde.

Eur. Medea 1073 sqq.: *ἀλλὰ νικῶμαι κακοῖς καὶ μανθάνω μὲν, οἷα δρᾶν μέλλω κακά· θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων, ὅσπερ μεγίστων αἴτιος κακῶν βροτοῖς.* Erstlich spricht hier Medea von sich, nicht von der menschl. Natur; und zweitens heißt *θυμός* Zorn. Medea saget nur von sich aus, daß sie von dem Zorne überwältiget werde, daher Meurs. (bei Porson ad h. l.) übersetzt: nec me latet nunc, quam cruenta cogitem; sed vincit ira sanitatem pectoris. Vgl. Simplicius in Epict. Enchir. I. 4. (p. 40. a. b. Heins. p. 67. Schweigh.) *Τὰ γὰρ ἁμαρτήματα γίνεται, ἢ τοῦ λόγου τὸ δέον μὴ διορίζοντος διὰ φρονήσεως ἔλλειψιν· ἢ τούτου μὲν, εἰ καὶ ἀτόνως, ὁρῶντος ὅμως τὸ δέον πραχθῆναι, τῶν δὲ ἀλόγων ὀρέξεων δι' ἀπαιδευσίαν κατεξανισταμένων τυραννικῶς τῆς χαλαρᾶς τοῦ λόγου κρίσεως· ὡς ὅταν ἡ τραγῳδία τὴν Μήδειαν ὑποκρινομένη λέγῃ. Καὶ μανθάνω — βουλευμάτων.* Simpl. in Ench. Cap. X. (Schweigh. p. 112. 113. 114. *Διὰ τί — ἀσπάζονται·* Hier wird gelehrt, daß, wenn die *ἀρχόμενοι παιδεύεσθαι* noch zuweilen fehlen (*ἁμαρτάνουσι τινά*), sie sich deshalb anklagen; und nur die *ἀπαίδευτοι* sündigen viel aus Begierde, *καὶ διὰ τὴν τοῦ λόγου ἄγνοιαν.* Cap. XI. (p. 121. 122.) *Μήποτε — πράξεσιν.* Hier wird ausgesprochen, was des Apostels Lehre geradezu widerstreitet: *Χρὴ οὖν μὴ δοξάζειν μόνον ὀρθῶς, καὶ ὀρέγεσθαι καὶ ἐκκλίνειν· ἀλλά καὶ τὰ ἔργα σύμφωνα ταῖς ὀρθαῖς δόξαις ἀποδιδόναι.*

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der Stelle: Eur. Hippol. 380 sqq. *Τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ γιγνώσκομεν, οὐκ ἐκπονοῦμεν δ', οἱ μὲν ἀργίας ὕπο, οἱ δ' ἡδονὴν προθέντες ἀντὶ τοῦ καλοῦ ἄλλην τιν'.* In beiden Fällen lieget die Schuld an dem Nichtgebrauche der Willensfreiheit.

Ganz verkehrt ist die Berufung auf Clem. Alex. Strom. II. 15. Denn §. 62. sagt Clem. ausdrücklich: *ἀλλ' ἐφ' ἡμῖν γε ἥ τε πρὸς τὴν παιδείαν ἡμῶν παράστασις ἥ τε πρὸς τὰς ἐντολὰς ὑπακοή.* Und nun fährt er §. 63. fort: *Ὧν εἰ μὴ μετέχειν βουληθείημεν θυμῷ τε καὶ ἐπιθυμίᾳ ἐκδότους σφᾶς αὐτοὺς ἐπιδόντες ἁμαρτησόμεθα, μᾶλλον δὲ ἀδικήσομεν τὴν ἑαυτῶν ψυχήν. Ὁ μὲν γὰρ Λάϊος ἐκεῖνος κατὰ τὴν τραγῳδίαν φησίν· Λέληθε δ' οὐδὲν τῶν δὲ μ' ὧν σὺ νουθετεῖς, γνώμην δ' ἔχοντά μ' ἡ φύσις βιάζεται· τουτέστι τὸ ἔκδοτον γεγενῆσθαι τῷ πάθει.*

Eben so wenig ist Arrian. Diss. II. 26, 1. 2. passend. Schon so wie Koppe und nach ihm Thol. (der sie noch überdieß ganz aus dem Zusammenhange herausgerissen citirt) die Stelle anführen,

wird sie nicht gelesen. *Καὶ ὃ οὐ θέλει, ποιεῖ* steht nicht im Texte. Sodann aber enthält sie nur den Fall des Sündigens, nicht aber die Nothwendigkeit, die schlechthin geleugnet wird, während sie Paulus behauptet. Die ganze Stelle lautet so: *Πᾶν ἁμάρτημα μάχην περιέχει. Ἐπεὶ γὰρ ὁ ἁμαρτάνων οὐ θέλει ἁμαρτάνειν, ἀλλὰ κατορθῶσαι· δῆλον ὅτι, ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ. Τί γὰρ ὁ κλέπτης θέλει πρᾶξαι; Τὸ αὐτῷ συμφέρον. Οὐκοῦν, εἰ ἀσυμφόρον αὐτῷ ἐστι τὸ κλέπτειν, ὃ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ.* Der Sinn also ist der: „Wer sündiget, thut nicht das, was seiner Absicht (*ὃ θέλει*) gemäß ist. Der Dieb beabsichtiget, sich einen Vortheil zu verschaffen; indem nun der Diebstahl ihm Nachtheil bringet, so thut er nicht, was er will, d. h. zur Absicht hat." Ich frage, paßt das zur Paulinischen Theorie? Daher heißt es I, 26, 6. *Ἐπεὶ τί δοκεῖς; ὅτι θέλων περιπίπτω κακῷ, καὶ ἀποτυγχάνω τοῦ ἀγαθοῦ; Μὴ γένοιτο. Τί οὖν ἐστι τὸ ἁμαρτάνειν με; Ἡ ἄγνοια.* Diese Antwort giebt Paulus nicht, sondern diese: *ἡ ἁμαρτία* oder *ἡ σάρξ*.

Es ist nun nicht nöthig, die beiden Stellen zu besprechen, die Thol. hinzufügt: **Sen. Hippol. 604. vos testor omnes coelites, hoc, quod volo me nolle. Ov. Met. 7, 19. 20. (Medea) Aliudque cupido, mens aliud suadet, video meliora proboque deteriora sequor.** Denn in beiden Stellen reden verliebte oder liebestolle Weiber, die man doch nicht als Repräsentanten der menschlichen Natur ansehen wird.

Am befremdendsten ist die Berufung auf **Plaut. Trin. Act. III. sc. 2. Vs. 31. Scibam ut esse me deceret; facere non quibam miser.** Denn hier redet Lesbonicus, ein liederlicher Strick, und setzt noch überdieß Vs. 32. hinzu: **Ita vi Veneris victus, captus otio in fraudem incidi.** Eine wahre Parallele würde sein Lessings (W. Th. 18. S. 91.):

Nichts hab' ich mehr entdecket,
Wenn ich auch eins vor eins die Mustrung gehen lasse,
Als daß ich sündige, und doch die Sünde hasse.

Nur fragt sich hier, ob dieses „ich sündige" Willensfreiheit oder Fleischeszwang ist? Letzteres behauptet Paulus.

Das Resultat ist, die alte Philosophie erklärt den Menschen für frei; Paulus dagegen zwar für frei im Geiste, aber für gebunden durch die innere Sünde, so daß er zwar das Gute vollkommen erkennt und will, aber wegen der *ἁμαρτία* nicht thun kann, weil diese selbst das Gesetz für ihn in Sündengift verwandelt.

Die Theorie des Paulus ist also kurz diese:

Der Mensch ist dem Geiste nach gut; dieser ist sein wahres Ich. Aber thatsächlich ist dieses Ich von der Sünde beherrscht, die alle bösen Begierden in ihm erzeugt. Selbst das heilige Gesetz verwandelt die Sünde in Gift für ihn. Geistig will er das Gute, aber der in ihm wohnenden Sünde nach thut er das Böse, welches er haßt. So ist er geistig frei, aber dem Fleische nach verkauft

unter die Sünde. Was er will, kann er nicht, und was er nicht will, muß er thun, weil ihn die Sünde zum Gefangenen, Vs. 23., macht. So ist er unselig, und verlangt nach Rettung aus dieser Macht der Unseligkeit. Christus erlöst.

Ganz irrig bestreitet Olsh. dieses, daß Vs. 25. dasselbe zusammengefaßt sei, was 7, 14—24. ausgesprochen ist, und findet in diesem Verse den Zustand des Wiedergeborenen geschildert. Alles, was er in dieser Beziehung bemerkt, ist falsch. „In dem Zustande, dessen Resultat erst die Erlösungsbedürftigkeit war, konnte der ganze Mensch, somit auch der νοῦς dem Gesetze Gottes nicht dienen; das bessere Ich selbst ward gefangen genommen vom Gesetz der Sünde. [Nein! der νοῦς blieb von der Sünde unberührt, weil die ἁμαρτία nur böse Lust erregt, und der νοῦς dem Gesetze beistimmt, ja Lust am Gesetze hat. Wenn der Apostel sagt, αἰχμαλωτίζοντά με, so ist das ἐγώ nicht das bessere Ich, sondern der Mensch überhaupt; wie Vs. 10. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, oder wie Vs. 18. ἐν ἐμοὶ = ἐν τῇ σαρκί μου]. „Hier aber erscheint der νοῦς als befreit und dem Gesetze Gottes in dieser Freiheit dienend, nur die niedere Sphäre des Lebens bleibt dem Sündengesetz anheimgefallen.“ [Wiederum nein! denn in dem Wiedergeborenen ist die σάρξ gekreuziget, Gal. 5, 24.; der Leib der Sünde getödet, Röm. 6, 6. Vgl. Kol. 2, 11. 3, 5. 1 Petr. 2, 11. Der Mensch frei von der Sünde, Sklave der Gerechtigkeit, Röm. 6, 18., vgl. 1 Joh. 3, 3—10. Joh. 8, 30—34.] „Da aber der νοῦς das herrschende Princip im Menschen ist, [das ist das πνεῦμα θεοῦ] so herrscht in ihm und durch ihn auch Gottes Gesetz im ganzen Menschen, obgleich freilich immer noch etwas zu beherrschen und zu unterdrücken bleibt, nemlich eben das im sündl. Elemente befangene Fleisch.“ Da dieses todt, und der Wiedergeborene eben deshalb ein Gestorbener oder in der Taufe Begrabener, mit Christo Gekreuzigter ist, Röm. 6, 4. 8. 7, 4. 5. 8, 13.: so herrschet der Geist Gottes allein durch den νοῦς; der Wiedergeborne hat nur ein φρόνημα τοῦ πνεύματος, kein φρόνημα τῆς σαρκός, 8, 7. Widerspricht dieser Theorie die Erfahrung, so bleibt doch die Theorie! Und schon dieses, daß der Apostel sowohl vom νοῦς als vom σάρξ gleicherweise δουλεύειν gebraucht, zeigt, daß er von einem absoluten Zwiespalt redet.

Uebersetzung.

Kap. 7.

1. Oder wisset ihr nicht, Brüder, zu Gesetzeskundigen rede ich, daß das Gesetz über den Menschen herrschet, so lange er lebt. 2. Denn die mannspflichtige Frau ist dem lebenden Manne ver-

haftet durch das Gesetz; stirbt aber der Mann, so ist sie frei von dem Gesetze des Mannes. 3. Also wenn der Mann lebet, so wird sie Ehebrecherin genannt, dafern sie einem anderen Manne angehörig wird; stirbt aber der Mann, ist sie frei vom Gesetze, so daß sie nicht eine Ehebrecherin ist, wenn sie sich einem anderen Manne verbindet. 4. Daher, meine Brüder, auch ihr seid getödet dem Gesetze durch den Leib Christi, damit ihr einem Anderen, der von den Todten erweckt ist, angehöret, damit wir Gotte Frucht bringen. 5. Denn da wir im Fleische waren, waren die Lüste der Sünden, die durch das Gesetz [erweckten], wirksam in unseren Gliedern zum Fruchtbringen dem Tode. 6. Nun aber sind wir als Gestorbene los vom Gesetze, in welchem wir gefangen gehalten wurden; so daß wir dienen in der Neuheit des Geistes und nicht in der Altheit des Buchstabens.

7. Was sollen wir also sagen? Ist das Gesetz Sünde? Keinesweges! Sondern die Sünde erkannte ich erst durch das Gesetz. Denn die Begierde hätte ich nicht erkannt, wenn nicht das Gesetz sagte: du sollst nicht begehren. 8. Da nahm die Sünde Veranlassung, und durch das Gebot erzeugte sie in mir jede Begierde. Denn ohne Gesetz ist Sünde todt. 9. Ich aber lebte einst ohne Gesetz; da aber das Gebot kam, lebte die Sünde auf. 10. Ich aber starb; und das Gebot zum Leben erwies sich mir zum Tode. 11. Denn die Sünde nahm Veranlassung und betrog mich durch das Gesetz, und tödete mich durch es. 12. So ist also das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut [nützlich]. 13. Ward mir also das Gute Tod? Keinesweges! Sondern die Sünde; damit die Sünde, die durch das Gute mir Tod brachte, offenbar würde; damit die Sünde überaus sündig würde durch das Gebot. 14. Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde. 15. Denn was ich thue erkenne ich nicht; denn nicht was ich will, das thue ich; sondern was ich verabscheue, das thue ich. (16. Wenn ich aber das thue, was ich nicht will; so stimme ich bei dem Gesetze, daß es gut ist.) 17. Nun aber thue nicht mehr ich es, sondern die in mir vorhandene Sünde. 18. Denn ich weiß, daß nicht wohnet in mir [das heißt, in meinem Fleische] Gutes; denn das Wollen besitze ich, aber das Thun das Gute finde ich nicht. 19. Denn nicht das Gute, das ich will, thue ich; sondern das Böse, das ich nicht will, das verübe ich. 20. Wenn aber ich was ich nicht will, thue, so thue nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde. 21. Ich finde also, indem ich das Gesetz, das Rechte thun will, daß mir das Böse beiwohnet. 22. Denn Lust habe ich am Gesetze Gottes nach dem inneren Menschen; 23. aber ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern widerstreiten dem Gesetze meines Geistes, und mich gefangen nehmen für das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. 24. O ich elender Mensch! wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?

25. Ich danke Gott durch Jesum Christum unseren Herrn! Folglich also diene ich selbst mit dem Geiste dem Gesetze Gottes; aber mit dem Fleische dem Sündengesetze.

Der Christen Herrlichkeit im Diesseit und Jenseit.
8, 1 — 39.
Kapitel 8.
Inhalt.

Christen sind vom [ethischen] Tode frei, weil in Christo die Sünde getödet ist, damit an den Christen das Gesetz erfüllet würde, in wiefern sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben, weil das Trachten des Fleisches Tod, das Trachten des Geistes Leben bringt (1 — 6.). Da das Trachten des Fleisches dem Gesetze Gottes widerstreitet, so können die Fleischlichen Gott nicht gefallen; Christen aber haben den Geist Christi; ihr Leib ist todt wegen der Sünde; ihr Geist lebt wegen der Gerechtigkeit; doch der Geist des Todtenerweckers giebt auch den sterblichen Leibern Leben (7—11.). Deshalb sollen Christen nicht in und nach dem Fleische leben. Denn dann werden sie sterben; aber durch den ethischen Tod leben. Und die vom Geiste Gottes Getriebenen sind Gottes Kinder, weil sie den kindlichen Geist empfangen haben, der ihnen bezeugt, daß sie Kinder Gottes sind (12 — 16.). Als solche sind sie auch Erben Gottes und Miterben Christi, dafern sie mitleiden. Die Leiden dieser Zeit sind aber nichts gegen die Herrlichkeit, die zu Theil werden soll. Denn die ganze Menschheit sehnt sich darnach, weil sie ohne ihren Willen der Eitelkeit unterworfen ist, aber auf Hoffnung der einstigen Erlösung. Daher seufzet die ganze Menschheit und wir Christen selbst, weil auch uns jetzt nur die Hoffnung des Heiles gegeben ist, und wir eben deshalb nur in Geduld das Heil hoffen, aber noch nicht schauen. In unsrer Schwachheit aber seufzet der Geist für uns zu Gott, und dieses Seufzen erkennet der Herzenskündiger (17—27.). Den Gott liebenden müssen alle Dinge zum Besten dienen, weil sie nach einem ewigen Rathschlusse zur Herrlichkeit bestimmt sind. Und für welche Gott ist, gegen diese kann Niemand sein, da Gott seinen Sohn für sie gegeben und durch ihn alles ihnen schenken wird. Denn Gott macht sie gerecht, und Christus ist ihr Versöhner und Fürsprecher! (28 — 34.). So kann denn nichts in der Welt die Gläubigen scheiden von der Liebe, die Gott in Christo ihnen bewiesen hat (35 — 39.).

Schon im ersten Satze von 7, 25. war darauf hingedeutet, daß Christus der Erlöser von dem Zwiespalte sei, der ein so mächtiges Gefühl des Elendes und Todes erzeugt. Dieses wird nun

weitläuftiger auseinander gesetzt, und genauer dargestellt, wie und auf welche Art und Weise Christen von dem σῶμα τοῦ θανάτου τούτου erlöst (ῥυσθέντες) sind.

1. Οὐδὲν — Ἰησοῦ. Also haben nun die in Christo Jesu sind keine Verdammniß.

Ἄρα beziehet sich auf Vs. 25., wo bereits ein Gegensatz aufgestellt ist, nämlich der indirect geschilderten Wiedergeborenen und der direct geschilderten Unwiedergeborenen. Bei der Schilderung der Letzteren denkt der Apostel im Geiste hinzu, daß sie κατακριθέντες, morti obnoxii sind. Unter τοῖς ἐν X. Ἰ. sind die mittelst des Glaubens in der engsten Verbindung mit Christo Stehenden und Bleibenden zu verstehen. Diese nun sind der Verdammung, d. h. dem Todesurtheile nicht unterworfen; denn κατάκριμα heißt nicht „verdammlich", sondern Verdammung. Dennoch ist nicht von ferne an den Lutherischen actus forensis der justificatio zu denken; sondern der Apostel denkt sich den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod, wie auch zwischen Glauben und Leben real; so daß die Sünde den Tod in sich trägt und der Tod nur die äußere Frucht der Sünde ist. Auf gleiche Weise verhält es sich mit der Tugend und dem Leben. Beide sind real verbunden. Gottes Drohung in Bezug auf die Sünde ist nur eine Erklärung dieses realen Zusammenhanges; wie gleicherweise die Verheißung, gleichsam in Worten, die Sache ihrer Natur nach darstellt.

Οὐδὲν κατάκριμα ist daher so viel, als: die Christen haben nun keine Verdammung, d. h. sie sind dem θάνατος entrissen; θάνατος οὐκ ἔτι κυριεύει αὐτῶν, 6, 9. Unbequem ist οὐδέν allerdings; doch der Grund seiner Setzung ist der, daß in der Unseligkeit mehrere Momente unterschieden werden können, von denen jeder ein κατάκριμα ist. Fragt man, wodurch die Christen dem κατάκρ. entnommen sind: so ist die Antwort im Folgenden enthalten; nämlich dadurch, daß sie von der Sünde befreit sind. Denn wo Sünde ist, da ist Tod, 6, 23., wo Gerechtigkeit (Tugend) ist, also Thun des Gesetzes, da ist Leben und Seligkeit.

Der Zusatz μὴ κατὰ — πνεῦμα ist zwar nach der äußeren Bezeugung unächt; enthält aber den inneren Grund, weshalb der Tod oder die Verdammung nicht mehr bei den Christen stattfindet, weil sie nicht nach der σάρξ, welches Tod, sondern nach dem πνεῦμα, welches Leben ist, wandeln. Vgl. Vs. 6.

2 Ὁ γὰρ — θανάτου. Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo hat mich frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes.

Jetzt folgt die materielle Erklärung von dem εὐχαριστῶ — κ. τ. λ., 7, 25., und die formelle von οὐδὲν ἄρα κ. τ. λ.

Darum ist der θάνατος (κατάκριμα) für die Christen aufgehoben, weil sie nicht dem Gesetze der Sünde und des Todes, sondern dem Gesetze des Geistes und Lebens dienen; folglich weil sie nicht

mehr Sünder, sondern Heilige sind, die vom Geiste Gottes getrieben, nicht aber vom Fleische beherrscht werden.

Νόμος τ. πν. τ. ζ. ἐ. Χ. ist ein Begriff, und ist das Gesetz, welches den heiligen Geist zum Urheber und das Leben zur Wirkung hat, und in Christo erlangt wird. Unbequem ist freilich der Ausdruck *νόμος*, weil er nur eine objective Norm ausdrückt, die hier nicht stattfinden kann, weil auch der *νόμος τοῦ θεοῦ* oder das *γράμμα* (mos. Gesetz) *πνευματικός* ist und doch nicht Leben bringt wegen der Sünde im Menschen, Vs. 3., Gal. 3,21. Der Apostel hat ihn der Antithese wegen gewählt; denn dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* ist der *νόμος τοῦ πνεύματος* [*καὶ*] *τῆς ζωῆς* in beiden wesentlichen Punkten entgegengesetzt. Wie nun aber *ὁ νόμος τ. ἁ. κ. τ. θ.* nicht das mos. Gesetz oder das Gesetz Gottes ist, sondern die Macht und Gewalt des Fleisches, *τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου* Vs. 25., vgl. Vs. 23., so ist *νόμος τ. πν. τ. ζ. ἐ. Χ.* die Macht des heiligen Geistes, welche Leben schafft und in Christo gegeben wird, nämlich durch den Glauben. *Τοῦ πνεύματος* ist nicht gleich *τοῦ νοός*, sondern bezeichnet den heiligen Geist. Wäre *νόμ. τ. πν.* gleich *νόμ. τ. νοός*, 7, 23. 25., so wäre gar nicht abzusehen, wie der *θάνατος* aufgehoben, die Sünde oder das Fleisch vernichtet sein könnte; der Zwiespalt bliebe ja, auch in Christo, wenn dieser nicht einen höheren Geist vermittelte, welcher dem Zwiespalte dadurch ein Ende macht, daß er das Fleisch ertödet. Dieser heilige Geist wird freilich nur durch den Glauben empfangen, der des Menschen eigenstes Werk ist. Wäre das nicht der Fall, und wirkte auch der heil. Geist den Glauben, dann müßte sich der Mensch bei der Wiedergeburt ganz passiv verhalten; des Unglaubens causa deficiens wäre die Unwirksamkeit des h. Geistes. Fragt man, wie nach der Schilderung von dem trostlosen Zustande der Menschheit, und bei der großen Macht der Sünde der Mensch den Glauben nämlich den den h. Geist empfangenden, also wirksamen und die Sünde vernichtenden in sich erzeugen könne: so scheint es, als könne aus dem Systeme des Apostels diese Frage nicht beantwortet werden, daher auch die Augustinischen Erbsündentheologen, welche volle Passivität behaupten, der absoluten Gnadenwahl nur durch die höchste, das System auflösende Inconsequenz entrinnen können. Es verhält sich in dieser Lehre nur umgekehrt, wie in der Lehre von der justitia originalis, bei der es unmöglich ist, die Sünde zu erklären. Denn war Adam vollkommen gut, so läßt sich nicht begreifen, wie er sündigen konnte. Umgekehrt ist der Mensch durch die Sünde nicht etwa total corrumpirt, denn das behauptet Paulus nicht, sondern nur so von Natur der Sünde verhaftet, daß er schlechterdings das Böse thut wider besser Wissen und Wollen: so ist nicht zu begreifen, wie ihm der die Sünde tödende Glaube beigebracht werden soll, ohne daß die menschliche Natur umgeschaffen und eine andere von der alten völlig

und specifisch verschiedene werde. Die Wahrheit ist, daß weder das alte Verderben so groß, noch die Wiedergeburt vollkommen ist. Paulus hat es sich vielleicht so gedacht: der Mensch ist seinem eigentlichen Ich nach πνευματικός und nur in einem von der Sünde im Thun gebundenen Zustande; sein Denken, Fühlen und Wollen ist gut; aber sein Thun ist schlecht. Nun tritt die Predigt des Evangeliums, die Gnadenbotschaft, das κήρυγμα von der Gnade Gottes an ihn heran. Da glaubt er, Röm. 10, 14. 17.; und in dem Glauben empfängt er den heiligen Geist, welcher Kraft giebt die Sünde zu besiegen.

Νόμος τοῦ πνεύματος ist der Christus in uns, der uns zu allem mächtig machet. Gal. 2, 20. Phil. 4, 10.

Τῆς ζωῆς gehört zu νόμος und ist gen. effectus. Es sollte dieser Zusatz freilich durch καί eben so angeschlossen sein, wie im Gegensatze καὶ τοῦ θανάτου. Da aber nach τ. ζ. noch ἐν X. beigefügt wird: so konnte der Apostel es für zweckmäßiger halten, καί wegzulassen. Vgl. Heydenreich, eigenthümliche Lehren des Christenthums Bd. 3, S. 603.

Ἐν Χριστῷ gehört zu dem ganzen Begriffe des νόμος τ. πν. τ. ζωῆς und bezeichnet, daß dieser νόμος in der Verbindung mit Christo erlangt werde. Es wird also das dunkle εὐχ. τ. θ. δ. Ἰ. Χ. τ. Κ. erklärt, aber freilich hier nicht einmal die Art und Weise näher angedeutet, wie man zu dieser lebenschaffenden Geistesmacht gelangt. Mit τ. ζ. ist ἐν Χριστῷ nicht zu verbinden. Nicht deswegen, weil der Artikel τῆς fehle (Win. §. 19. 2.); sondern deswegen, weil ἐν Χριστῷ nicht blos auf das Leben, sondern auch auf den Geist sich beziehet. Ἐν Χριστῷ zum Folgenden ziehen und mit ἠλευθέρωσε verbinden, ist allem Sprachgebrauch zuwider und giebt keinen Sinn, obwohl es von neueren Auslegern gebilliget wird. Was soll es heißen: das Gesetz des Geistes des Lebens hat mich in Christo frei gemacht? So fehlt dem Begriffe jenes Gesetzes sein specifisches Merkmal, und in Christo wird zu einem bedeutungslosen Momente, da doch der Hauptaccent darauf ruhet, Vs. 3. Und was heißet „der νόμος hat mich in Christo frei gemacht". Durch Christus soll es nicht bedeuten und kann es nicht bedeuten, weil dann Christus nur als Werkzeug des νόμος vorgestellt würde, was Paulus gewiß nicht gesagt haben wird, (doch erklärt es so Fr., während Mey. es leugnet.) So gehört auch 1 Thess. 4, 16. ἐν Χριστῷ nicht zu ἀναστήσονται, sondern zu νεκροί. Denn da vorher ὁ Κύριος und sein Herabsteigen erwähnt ist, so könnte ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται nur heißen: durch Christus werden sie auferstehen; und νεκροί bliebe ohne nähere Bestimmung, die doch der Apostel nach Vs. 13. in Bezug auf die entschlafenen Christen geben will und deshalb auch Vs 17. nur von den Christen giebt. Es war also nöthig, die Todten, welche auferstehen sollen, als νεκροί ἐν X. zu bezeichnen; weil bei dieser Auferstehung in der That nur

die entschlafenen Christen auferstehen werden, nicht Juden und Heiden, vgl. 1 Kor. 15, 23. Sprachlich möglich ist die Verbindung mit ἠλευθέρωσε allerdings, vgl. 1 Kor. 15, 22. Und ginge etwa θεός vorher, nicht νόμος, so wäre diese Verbindung richtig. Unbedeutend sind die Gründe, mit welchen Fr. diese Verbindung vertheidiget. **Hoc primo postulat verborum concinnitas, cui Paulus magnopere studet.** (Kann nicht so axiomatisch behauptet werden.) **Deinde structurae facilitas illam juncturam commendat.** Wenn nur der Sinn nicht dagegen wäre! Was übrigens den Einwand anbetrifft, daß der Art. vor Χριστῷ wiederholt sein, oder die Wortstellung so sein müßte: ὁ γὰρ ἐν Χριστῷ νόμος κ. τ. λ., so bedeutet er gar nichts. Vgl. Eph. 2, 11. Phil. 1, 26. Ueberhaupt ist die Forderung des Art. im N. T. sehr zu beschränken. Ganz richtig hat Reiche die Stelle erklärt: „Ἐν Χ. Ἰ. gehört zu νόμος (Semler). Sehr passend wird der ν. τ. πν. durch Angabe des Stifters näher bezeichnet, wie 3, 25. Das ἐν begreift das gesammte zum Theil geheimnißvolle Verhältniß Christi zum Erlösungswerke, insbesondere als Stifter und Vermittler der Heilsordnung, wie denn Paulus überhaupt vielseitige und innige Verbindungen und Verhältnisse, welche über die begriffliche Auffassung hinausliegen, durch diese Präp. andeutet, wie εἶναι ἐν Χριστῷ, χάρις ἐν Χριστῷ. Mit dem kurz vorhergehenden ζωῆς verbinden Gr., Mor., Thol., Rck.; aber dieses ist Nebenwort, von welchem man keine nähere Bestimmung erwartet; aus demselben Grunde verwerfen wir auch die Verbindung mit πν. Flatt. — Erasmus, Mich., Koppe, Rsnm., Winzer (auch de W.) ziehen es zum folgenden Verb. ἠλ., dem es dann des Nachdrucks wegen vorangestellt sein müßte. Dagegen spricht entschieden die gänzliche Unangemessenheit des Ausdrucks, wodurch der νόμος als Befreier, und Christus als Werkzeug desselben vorgestellt würde."

Ἠλευθέρωσέ με. Da vorher das Gebundensein an das Gesetz der Sünde und des Todes als eine Gefangenschaft dargestellt war: so wird jetzt sehr passend der entgegengesetzte Zustand als Befreiung, und der νόμος τ. π. als ein Befreier dargestellt. Es fragt sich aber, wann diese Befreiung, die ja als vergangener Act (Aor.) zu denken ist, eingetreten sei. Olsh. antwortet: durch den Christus für uns; also durch den Opfertod Christi. Aber dieses widerstreitet dem ganzen Zusammenhange dieser Stelle. Thol. verbindet beides, die obj. und subj. Erlösung. Allein nur von letzterer kann hier die Rede sein. Denn die Befreiung beziehet sich auf die Macht der Sünde, also auf eine subj. Macht; folglich kann auch die Befreiung nur durch die Aneignung eines obj. Mittels geschehen. Und auf die Aneignung, also auf das Subj. kommt es hier an. Dieses Mittel ist der Glaube, der den heiligen Geist empfängt und dadurch die Wiedergeburt bewirkt. Der Apostel hat im vorigen Kapitel den Zustand eines Unwiedergeborenen in seiner Person

per metaschemat. geschildert; jetzt schildert er an seiner Person den gegenwärtigen Zustand, dessen Ursprung in der Vergangenheit liegt. Er ist durch den Glauben wiedergeboren und daher befreit worden von jenem traurigen Zwiespalt, und erlöst von dem todbringenden Zwange der Sünde. Ἠλευθέρωσε stehet hier in ähnlicher Weise wie 13, 11. ὅτε ἐπιστεύσαμεν; an beiden Stellen wird der Anfang oder die Vergangenheit als ein Act gesetzt, und der Fortgang oder die Gegenwart mit eingeschlossen.

Ἀπὸ τοῦ νόμου — θανάτου. Dadurch wird das Princip der Sünde als eine Herrschermacht bezeichnet, wie schon vorher. Dunkel ist, wie von dieser Macht habe Befreiung eintreten können. Dieses hat sich der Apostel wohl nicht klar gedacht. Unstreitig aber hat er ein phys. Besessensein von der ἁμαρτία angenommen, welches nur durch eine göttliche Kraft, die im Glauben an Christus mitgetheilt wird, besiegt werden kann. Allerdings also als eine reale Veränderung des Inneren. Daher stellt er den Empfang des Geistes als eine neue Kreatur bewirkend, und statt des Todes Leben bringend dar. Alles dieses scheint ihm nicht als eine formale, sondern als eine materiale Wirkung zu gelten, freilich nicht im fleischlichen, sondern im geistigen Sinne. Vgl. Eph. 3, 16. δυνάμει (Meyer: mit Kraft, die eingeflößt wird) κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. 2 Kor. 12, 9. Ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ. Wie die Sünde als Princip in dem natürlichen Menschen wohnt, so wohnt der heil. Geist in dem Gläubigen; 1 Kor. 3, 16.; er hat das χρίσμα ἀπὸ τοῦ ἁγίου, 1 Joh. 2, 20. 27. Sollte man daraus folgern wollen, daß der Apostel eine völlige Sündlosigkeit bei denen, die den heiligen Geist wirklich besitzen, annehmen müsse: so scheint dieses wirklich der Fall zu sein; nur daß er die Verlierbarkeit des heil. Geistes statuirt, welcher Fall dann eintritt, wenn der Glaube wankt; jedenfalls warnt er vor dem Auslöschen und Betrüben des h. G. 1 Thess. 5, 19. Τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε. Eph. 4, 30. Καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ. Daß man im apostolischen Zeitalter den heil. Geist als ein Wesen dachte, welches eine geistig reale Kraft sei, beweiset Ap.-G. 2, 3. 4. 10, 44. 45. ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα ἅγιον. — Ἡ δωρεὰ τοῦ πνεύματος ἐκκέχυται. Joh. 7, 38. 39. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφὴ, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. Τοῦτο δὲ εἶπε περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν.

3. *Τὸ γὰρ — σαρκί.* **Denn das Unmögliche des Gesetzes, weil es durch das Fleisch unkräftig war — [that] — Gott seinen Sohn sendend in der Aehnlichkeit von Sündenfleisch, und verurtheilte wegen der Sünde die Sünde an dem Fleische.**

Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου. Es ist eine Apposition zu dem

folgenden Satze, die des Nachdrucks wegen vorangestellt worden ist. **Deus id, quod lex non poterat (nempe condemnare peccatum salvo peccatore) condemnavit peccatum. Beng.**

Das Gesetz ist das mosaische. Unmöglich war dem Gesetze die Sünde zu vernichten. Denn hierauf beziehet sich die ἀσθένεια.

Ἐν ᾧ, „darum, weil, wie Hebr. 2, 18. 6, 17. 1 Petr. 2, 12. Ἐν, wegen, Joh. 16, 30. Vgl. Win. §. 51. S. 369. Die Erklärung: worin, schwächt die Bedeutung des Satzes, als Erklärungsatzes, was er doch gewiß ist." De W.

Ἠσθένει — σαρκός. Die ἀσθένεια τ. ν. ist die Unvermögenheit, Kraftlosigkeit des Gesetzes in Beziehung auf die Verurtheilung oder Vernichtung und Hinwegschaffung der Sünde. Διὰ τῆς σαρκός stehet hier für διὰ τὴν σάρκα. Denn jenes, wie de W., zu erklären: das Fleisch war das Mittel, wodurch sich die Schwäche des Ges. bewies, ist unpassend. Die Kraftlosigkeit braucht kein Mittel, um sich zu erweisen, weil sie eben nichts wirkt; wohl aber eine Ursache. Diese Ursache kann auch durch διά mit dem Gen. ausgedrückt werden, in wiefern διά auch bei, mit, eine Begleitung oder Nebenumstand anzeigt, oder wie Win. S. 362. sagt: von Zuständen, in welchen jemand etwas thut. Auch zeigt ἠσθένει einen Zustand und kein Wirken an; folglich muß durch διὰ τ. σ. die Ursache und nicht das Mittel der Schwachheit angegeben sein. Doch sagt Thol.: διὰ τῆς σαρκός sei gesetzt, indem die σάρξ als thätiges gegenkämpfendes Princip gedacht ist. Aber die Ursache, daß das Gesetz schwach, unwirksam war, nämlich für die Heiligung, lag nicht in der Beschaffenheit des Gesetzes, sondern in der des Menschen. Dieser war σάρξ oder πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμ. Daher lebte die Sünde auf, als das Gesetz kam, 7, 9., folglich wurde die Sünde durch das Gesetz nicht getödet, sondern gestärkt. Also war das Gesetz schwach, nicht durch das Fleisch, sondern wegen des Fleisches, oder durch den Zustand, den das Fleisch bewirkte.

Ὁ θεὸς — ἁμαρτίας. Mit Nachdruck sagt der Apostel τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας. Denn der eigene Sohn des Vaters ist jedenfalls sündlos; nicht auf das vorweltliche Dasein, sondern auf das sündlose Wesen deutet der Apostel hin, und nicht πέμψας ist der Hauptbegriff des Satzes, sondern τὸν ἑαυτοῦ υἱόν. Diese Sündlosigkeit wird auch durch das Folgende angedeutet.

Ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Der Ausdruck σὰρξ ἁμαρτίας ist ein Begriff, Sündenfleisch, d. h. solches Fleisch, welches die Sünde zum Merkmale hat. Jedenfalls ist hier σάρξ gleich σῶμα zu nehmen. Denn eben dadurch unterschied sich der Sohn vom Vater, daß er σάρξ wurde, d. h. einen Menschenkörper annahm, Joh. 1, 14. Unsere Stelle scheinet allerdings auf dem Satze zu ruhen, daß der Körper der Sitz der Sünde ist. Dann aber ist ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ. doketisch zu fassen. Denn ist der Körper der Sitz

der Sünde, und hatte Christus einen menschlichen Körper, so war er eben so πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμ. wie jeder andere Mensch. Doch folget daraus nicht, daß er wirklich Sünde thun mußte. Denn war sein Geist, als der Geist des Sohnes Gottes, stärker als der Menschengeist, und folglich auch im Stande, die Sünde zu besiegen, obwohl auch er in seinen fleischlichen Gliedern dies Gesetz der Sünde trug: so konnte er dessen ungeachtet sündenfrei sein, d. h. keine Sünde thun, obgleich er allen Begierden oder Versuchungen des Fleisches unterworfen war, Hebr. 4, 15. Der Apostel wird wohl jene Geistesstärke des Gottessohnes angenommen haben. Aber er fürchtete zu viel zuzugeben, wenn er ihm einen wirklichen Menschenkörper beilegte. Daher sagt er ἐν ὁμοιώματι σ. ἁ. Es kann nur Befangenheit sein, wenn man leugnet, daß dieser Zusatz Doketismus ausspricht. Denn obwohl ὁμοίωμα wie ὁμοιότης nicht blos eine gewisse Art von Gleichheit ausdrückt, so ist es doch mehr eine Aehnlichkeit der Form als Gleichheit der Sache. Man vergl. 5, 14. ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Adam hatte gegen ein positives unmittelbares Gottesgebot gehandelt; dieses bedingte eine große Unähnlichkeit der folgenden Sünden. Noch schlagender ist 6, 5. Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ. Christus starb leiblich; das ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ ist der Sünden= oder ethische Tod. Welcher Unterschied! Und doch ist ὁμοίωμα gebraucht. Drückt es etwas mehr aus, als eine noch dazu figürliche Aehnlichkeit? Hier ist es absichtlich gesetzt, um die Idee zu entfernen, als habe Christus wirkliches Sündenfleisch an sich getragen; daher soll ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας andeuten, daß Christi Körper zwar die äußere Natur des Fleisches, aber nicht die innere, als Sündensitz, gehabt habe. Obwohl also der Apostel an anderen Stellen die Sünde nicht in dem Körper wohnen, sondern nur in dem Körper wirken läßt: so ist doch klar, wie nahe sich diese Vorstellungen berühren, wie leicht es war, von der einen zur anderen überzugehen, vorzüglich da die Begierden der Seele, als Erzeugnisse der Sünde jedenfalls sinnlicher, d. h. körperlicher und fleischlicher Art sind. Hier ist der Apostel wirklich von jener zu dieser Vorstellung übergegangen, und diese Stelle lehret ganz unstreitig Doketismus. Dieser Doketismus zeigt, daß der Apostel Christo keinen menschlichen Geist beilegte. Denn hätte er in Christo die volle Menschennatur gedacht: so würde er ihm auch einen vollkommen gleichen Menschenkörper zugeschrieben haben. Aber es konnte, ja es mußte dem Apostel als consequent erscheinen, daß der eigene Sohn Gottes nur einen äußerlich ähnlichen oder gleichen Menschenkörper gehabt habe. Die Vorstellung von dem metaph. Wesen Christi erzeugte die Folgerung, der Sohn Gottes sei nur ἐν ὁμ. σ. ἁ. erschienen.

Καὶ περὶ ἁμαρτίας gehört dem Sinne nach zu πέμψας, der grammatischen Form nach zu κατέκρινε. Man kann auch letzteres

allein annehmen. Jedenfalls bedeutet es: um der Sünde willen, „nämlich, um sie zu vernichten. An die bestimmte Vorstellung eines Sühnopfers, Hebr. 10, 6. 18., ist um so weniger zu denken, als das Folgende sicher nicht vom Tode Jesu als Sühnopfer zu verstehen ist.“ De W.

Κατέκρινε τὴν ἁμ. Dieses kann entweder von der Aufhebung der Strafe und Schuld, oder der Sünde selbst verstanden werden. Letzteres ist in diesem Zusammenhange der einzig mögliche Sinn. Denn eben davon ist die Rede, daß die Sünde den Menschen beherrschte, ihn elend machte und die Sehnsucht nach Erlösung von der Sündengewalt erweckte, so wie, daß das Gesetz unfähig war, die Sünde aufzuheben, weil es die Veranlassung war, daß die Sünde die bösen Begierden nur desto heftiger aufregte. Folglich kann hier nur von der Aufhebung der Sündenmacht die Rede sein; *κατακρίνειν* ist so viel als *καταργεῖν*, wie auch *κρίνειν*, Joh. 12, 31. 16, 11. 33. Nun fragt sich aber, wie dachte sich der Apostel das Verhältniß der Sendung Jesu zur Aufhebung der Sünde; und in wiefern konnte das, was Gott in, mit und durch Jesum zu diesem Zwecke that, die objective Sündensklaverei vernichten? Das sind schwierige Fragen, die jedoch zur möglichsten Evidenz gebracht werden müssen, wenn man nicht träumen, oder unverstandene Sätze gedankenlos nachsprechen will. Was Thol. sagt, befriediget nicht. „Das Richtige ist nur dieses, daß der Ausspruch des Apostels die fortgesetzte Möglichkeit, einen anderen Willen als Gott zu haben, bei Christo voraussetzt, so daß Christi Heiligkeit fortgehend als die Möglichkeit des Anderskönnens zu denken, und eben darum nicht blos sein günstiges Geschick, sondern sein Werk ist. Da jedoch zur Heiligung nicht blos die Negation des Anders als Gott will thun, sondern auch des Anderswollens gehört, so gilt jene Negation eben so sehr in Betreff der ungeordneten concupiscentia, als der gesetzwidrigen Handlung. Mit dem Uebergehen des Geistes dieses sündlosen Christus gehet nun auch dieselbe Abschaffung des sündlichen Princips auf die Gläubigen über. Der *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* befreit sie von dem *νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου*.“ Folgendes wird die Sache vielleicht deutlicher machen. Der Tod Jesu ist der Mittelpunkt des Paulin. Systems. Dieser Tod ist eben sowohl Aufhebung der Schuld, als der Macht der Sünde. Beides wird angeeignet durch den Glauben. Denn der Glaube an den Tod Jesu ist zunächst die von Gott gesetzte Bedingung der Sündenvergebung, Röm. 3, 24. 25. 4, 24. 25., oder die *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ* oder *διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ*. Phil. 3, 9. Röm. 3, 21. 22. Aber zugleich ist der Glaube ein Ergreifen des ganzen Christus oder des heiligen Geistes. Indem nun Christus der Sünde starb, Röm. 6, 10., so denkt sich Paulus die Sünde ideal vernichtet; in Christi Tod, weil er um der Sünde willen starb, ist sie selbst getödet; und da Christus der Sündlose und

Geist ist, 2 Kor. 3, 17., und weil der Glaube das ὄργανον ληπτικόν des Geistes, gleichsam der Kanal ist, durch welchen die Kräfte der zukünftigen Welt in den ἔσω ἄνθρωπος geleitet werden: so kann Paulus auch denken, daß mittelst des Glaubens der Geist Christi und der heilige Geist als eine wirklich die Macht der Sünde brechende, die Sünde in uns tödende reale Gotteskraft ergriffen und angeeignet wird; daß ein geistiger Prozeß in uns vorgehet, der das sündliche Princip austreibt, und Christum einpflanzt. Nach Eph. 3, 16. nimmt der Apostel an, daß das subject. πνεῦμα durch das object. gestärkt werde (κραταιωθῆναι). Vorher ist es ohnmächtig; der h. G. giebt ihm die fehlende Kraft. Und diese erhöhete Kraft ist der Christus in uns, der den Christus für uns zur Voraussetzung hat; nämlich in sofern, als er zugleich eine geistige und zwar heilige Macht ist. Das System des Paulus kann durch die Worte Hegels über die Bedeutung des Christenthums erläutert werden: „Die göttliche Geschichte ist für sie objectiv, sie sollen aber auch an sich selbst diese Geschichte, diesen Prozeß durchlaufen.“ Das geschiehet durch den lebendigen Glauben. Christus ist für Paulus die ideal-reale und symbolisch-reale Erscheinung des Gottesreiches, das im Glauben angeeignet wird.

Κατέκρινε in unserer Stelle bezeichnet den Tod Jesu als das Mittel, durch welches Gott die Sünde vernichtete. Freilich ist diese Ansicht mehr ein myst. Phantasiespiel als Wahrheit. Denn wäre letzteres der Fall, so müßte die Sünde objectiv vernichtet sein, was nicht ist; ja selbst subj. nicht, weil der Glaube die Sünde in dem Menschen, selbst nicht nach der Kirchenlehre, vernichtet, sondern nur zum Kampfe mit der Sünde erwecket und stärket. Die Vernichtung der Sünde war daher wohl der Zweck des Todes Jesu; aber nicht als objectiver Erfolg, sondern als subj Prozeß. Reiche: „Der Vs. 3. (ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός) erwähnte subject. Grund der Sünde, konnte durch kein obj. Factum, durch Stiftung einer neuen Anstalt und Ordnung weggeräumt werden. Blieb die σάρξ im Menschen, so befreite auch der neue νόμος den Menschen nicht von der Sünde und dem Tode, welche ja auch unter dem Gesetze nur durch die σάρξ geherrscht hatte.“ Gewiß, jemehr der Apostel im 7ten Kapitel die σάρξ als natürliche Macht der Sünde vorgestellt hatte; um so weniger kann der Tod Jesu als Mittel ihrer Vernichtung erscheinen. Nur dann, wenn die σάρξ abgelegt werden könnte, und durch den Glauben wirklich abgelegt würde, könnte der Mensch eine neue Kreatur werden; seine φύσις würde dann nicht mehr σαρκική, sondern πνευματική sein. Der Apostel hat dort wie hier eine gefährliche Behauptung aufgestellt, die durch und durch dualistisch ist, weil sie die Freiheit des Willens verkennt, die Sünde als ein phys. Princip, und Christus als eine phys. Macht betrachtet. Doch hat er die begriffsmäßigere Ansicht von dem Teleologischen des Todes Jesu bei weitem österer dargestellt. Röm. 6, 4. Kol. 2, 12.

Tit. 3, 14. In unserer Stelle fehlt noch überdieß das Mittel, durch welches der Tod Jesu für uns Schuld und Macht der Sünde aufhebend ist, der Glaube; und das macht dieselbe sehr dunkel! Da jedoch der νόμος τ. πν. τ. ζ. ἐ. X. nichts anderes sein kann als der Glaube, so muß man zugeben, daß es nun nicht mehr nöthig war, den Glauben, als das Mittel der Aneignung der κατάκρισις noch zu erwähnen; vorzüglich da in dem ζωῆς, Vs. 3., nicht blos die Tödung der Sünde, sondern auch die Neubelebung enthalten ist. Aber der Glaube ist doch nicht eine schöpferische Kraft; denn streng genommen kann es auch der Glaube nicht weiter bringen, als daß er in dem Tode Jesu auf der subj. Seite ein Beispiel des Gehorsams gegen Gott und der aufopfernden Liebe zu den Menschen, auf der object. nach der apostolischen Lehre eine reale Darstellung der verzeihenden und als solche heiligenden Gnade Gottes erblickt, und durch alles dieses bewogen wird, der Sünde zu entsagen, und der Heiligung nachzujagen. Ἐν τῇ σαρκὶ beziehet sich auf das Fleisch Christi, was Meyer leugnet. Ἀυτοῦ hinzuzusetzen war nicht nöthig, weil ἐν ὁμ. σ. ἁμ. vorausging. Hierauf, nicht auf διὰ τ. σ. (Meyer) beziehet sich ἐν σαρκί. Es ist ein Oxymoron, daß gesagt wird, Gott habe in dem fleischgewordenen Sohne die Sünde im (an dem) Fleische getödet oder verurtheilt.

Uebrigens hat keiner der neueren Ausleger das Schwierige und Unbefriedigende der Paulinischen Theorie tiefer empfunden, klarer dargelegt und richtiger beurtheilt, als Reiche. Summa, Paulus hat hier auf rabbinische Weise Formelles und Materielles umgesetzt, und so mehr dialektischen Schein als Wahrheit dargestellt. Wir sollen ja richten, was der Apostel sagt.

4. Ἵνα — κατὰ πνεῦμα. Damit das Gebot des Gesetzes erfüllt würde an uns, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln.

Der Apostel hatte in dem Vorhergehenden (Kap. 7.) die Uebermacht der Sünde dargestellt, welche die Erfüllung des Gesetzes unmöglich mache, und 8, 2. ausdrücklich erklärt, daß in der Gemeinschaft Christi das Gesetz des Geistes und Lebens frei mache von dem Gesetze der Sünde und des Todes; folglich durch jene Macht des Geistes und Lebens die Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung aufhöre. Denn durch den Tod Jesu sei die Sünde vernichtet, Vs. 3. Und diese Vernichtung habe den Endzweck, die Gesetzeserfüllung möglich zu machen für die, welche nach dem Geiste wandeln, sich (mittelst des Glaubens) unter die Leitung des Geistes stellen, und sich dadurch der Fleischesmacht entziehen. Ἵνα stehet τελικῶς und drückt den Endzweck aus, den Gott bei dieser Veranstaltung hatte, nämlich den, (Reiche) „daß das Gesetz nach seinem wahren Sinne richtig begriffen, gewürdiget und befolgt werde, 4, 1. 10, 1 ff. 12, 1." Denn obwohl das Begreifen und Würdigen schon vor Christo statt fand, 7, 16. 21., doch war die Erfüllung des Gesetzes unmöglich

wegen der Sünde oder des Fleisches. Durch die Tödung derselben im Fleische Christi wurde das Hinderniß obj. aus dem Wege geräumt. Und dabei hatte Gott die Absicht, daß nun das Gesetz subj. erfüllt werden sollte.

Τὸ δικαίωμα ist der Objectivbegriff von *δίκαιον*, was gefordert werden darf und geleistet werden soll, also Forderung, Recht. Suid. I. p. 732. *οὐδὲν δικαίωμα τῶν ὅπλων ἰσχυρότερον.* Daher ist *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* das vom Gesetz Geforderte, das Gebot; im Plur. Ex. 24, 3. Ezech. 5, 6. 7. 11, 20. Luk. 1, 6. 2, 26. und im Sing. Num. 31, 21. 1 Sam. 30, 25. Der *νόμος* ist das mos. Gesetz nach seinem wesentlichen Inhalte, in sofern es die ewige Willensoffenbarung Gottes enthält, und auch den Christen noch verpflichtet, 13, 9. Der Begriff erweitert und erhöht sich hier zur Idee des göttlichen Willens überhaupt, dessen zeitliche Erscheinung das mos. Gesetz ist" (Reiche). Chrys.: *τί ἐστι τὸ δικαίωμα; τὸ τέλος, ὁ σκοπὸς, τὸ κατόρθωμα. Τί γὰρ ἐκεῖνος ἐβούλετο καὶ τί ποτε ἐπέταττεν; ἀναμάρτητον εἶναι.*

Πληρωθῇ. Wie *νόμον πληροῦν*, Röm. 13, 8. 10. Kol. 4, 17. das Gesetz befolgen heißt: so kann hier auch *πληρ. τ. δ. τ. ν.* keinen anderen Sinn haben. Der Aor. stehet unbestimmt.

Ἐν ἡμῖν „bezeichnet das Subject, in welchem die Erfüllung zu Stande kommt, mit Rücksicht auf das kurz vorhergehende *ἐν σαρκί*; wie dort in Christi *σάρξ* die Sünde obj. vernichtet wurde, so wird auch ihre subject. Vernichtung, als innerer Vorgang betrachtet." (Reiche). Obwohl allerdings *ἐν ἡμῖν* auf *σαρκί* zurückweiset: so zeiget doch eben diese Zurückbeziehung, daß hier nicht blos von einem inneren Vorgange die Rede sein soll. Denn die Gesetzerfüllung ist eben sowohl äußerlich. Daher wird es wohl am besten „an uns" übersetzt, und mit Meyer von unsrer ganzen inneren und äußeren Lebensthätigkeit erklärt. Vgl. 1, 13. *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν.*

Der Sinn des Verses und der ganzen Stelle fällt also ganz zusammen mit 2 Kor. 5, 21. *Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Daß hier *δικ.* die ethische Gerechtigkeit sei, nicht die dogmatische, kann gar kein Zweifel sein. Folglich ist in dem *τὸν μὴ — ἐποίησεν* der 3te Vers, und in *ἵνα — αὐτῷ* der 4te Vers unserer Stelle enthalten. Dadurch wird die Richtigkeit der Erklärung von *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν* bestätiget und jeder Einwand unmöglich.

Von dieser jetzt vorgetragenen ethischen Erklärung weichet die dogmatische ab, die von Fr. vertheidiget, und als die einzig zulässige bezeichnet wird. „Sed neque verba hanc (die oben vorgetragene) enarrationem recipiunt, neque contexta oratio eam admittit. Primo enim sermonis perspicuitas postulavit, ut in l. ubi *τὸ δικαίωμα* ad unum quendam legis mos. locum a lectore

facile referri posset, Pluralis τὰ δικαιώματα poneretur. Das ist ein sehr schwacher Einwurf, der durch alle die Stellen vernichtet wird, welche nicht so deutlich ausgedrückt sind, daß nicht ein Mißverständniß möglich sei. Und deren Zahl ist Legion. Der Begriff der Deutlichkeit ist relativ; ja man kann sagen, daß eine absolute Deutlichkeit undenkbar ist, weil zwei Factoren dazu gehören, der Verstand des Verfassers, und der Verstand des Lesers. Auch wenn der Apostel τὰ δικαιώματα gesetzt hätte, blieb der Mißverstand möglich, daß von sententiis absolutoriis die Rede sei, oder der Plur. für den Sing. stehe. — Deinde ut πληροῦν τὸ δικ. τ. ν. legis mos. praecepta observare dici potuerit, non ita tamen Judaei graece loquentes dixerunt. Wieder nichts. Denn wenn auch keine Stelle angeführt werden kann, wo πληροῦν τ. δ. τ. ν. gesagt wird: so folgt daraus gar nichts, weder für den allgemeinen noch für den besonderen Paulinischen Sprachgebrauch. Auch νόμον πληροῦν Röm. 13, 8. kommt bei den LXX. nicht vor; noch weniger πλήρωμα νόμου, Vs. 10.: was sollen wir nun damit machen? Herr Dr. Fr. schließt von dem hist. Nichtvorkommen auf die log. Unmöglichkeit. Das ist ein Fehlschluß. — Tum ambigue, ne dicam inepte P. scripsisset ἵνα — ἐν ἡμῖν (ut legis mos. praescripta per nos observarentur) quum plane atque usitate sic loqui potuisset: ἵνα πληρώσωμεν τ. δ. τ. ν. s. ἵνα πληρωθῇ ὑφ' ἡμῶν τ. δ. τ. ν. Id quum multi explicatores sensissent verba ἐν ἡμῖν alii aliter, inepte omnes verterunt. Daß P. anders sich hätte ausdrücken können, bezweifelt kein Mensch. Aber das ist eine andere Frage, ob er sich anders ausdrücken mußte. Das kann man nur behaupten, nicht beweisen; es ist eben ein Vorurtheil, dem das inepte ganz gleich ist. Mit gleichem Rechte könnte ἐν τῇ σαρκί in Anspruch genommen werden. Ἐν ἡμῖν bedeutet wie 1 Kor. 4, 6. an uns, an unserer Person, also mittelst unseres ganzen Denkens und Handelns. Da der Apostel sich in einer ganz objectiven Darstellung bewegt, indem er Vs. 3. die Veranstaltung Gottes zur Tödung der Sünde und Vs 4. den Endzweck Gottes bei dieser Veranstaltung, nämlich ἵνα πληρωθῇ τ. δ. τ. ν. ἐ ἡ. beschreibt, so mußte er das Pass. πληρωθῇ setzen; und wie nun die κατάκρισις τῆς ἁμ. geschehen ist, ἐν τῇ σαρκί, so wird nun der Zweck, nämlich die πλήρωσις τ. ν., als Gegensatz der ἁμαρτία, erreicht ἐν ἡμῖν. Noch deutlicher würde der Gegensatz hervorgetreten sein durch ἐν τῷ πνεύματι ἡμῶν. Aber theils würde dieses einseitig gewesen sein, theils das folgende anticipirt haben, weil wir noch immer dem Fleische oder dem Geiste folgen können, und deshalb ist die Person ἡμῖν gesetzt. Weder ambigua noch inepta ist die Erklärung, vielmehr die einzig mögliche. Wenn nun weiter gesagt wird: πληροῦσθαι ratum fieri denotat, ἐν vernaculo an respondet 1 Cor. 4, 6. τὸ δικαίωμα τ. ν. ex usu Paul. peculiari sententiam absolutoriam declarat: so muß bemerkt werden, daß bei dieser Erklärung

die Hauptsache ganz willkürlich angenommen wird; nämlich die Bedeutung sententia absolutoria. Das heißt *δικαίωμα* nirgends, auch nicht 5, 16., wo der Gegensatz *παραπτωμάτων* deutlich zeigt, daß *δικαίωμα* eben die Bedeutung hat, in der es Vs. 18. = *δικαιοσύνη*, Gerechtsein, Rechtthat stehet. Vgl. Thol. z. d. St. Hiermit fällt die Erklärung zusammen, beziehentlich des Sprachgebrauchs. Aber noch mehr streitet der Zusammenhang der ganzen Stelle gegen diese Erklärung. Es muß bemerkt werden, daß ganz unmöglich hier von einer absolutoria sententia des mos. Gesetzes die Rede sein kann; weil diese zur Bedingung das Thun des Gesetzes hat, und also gar nicht der Sinn entstehen würde, den man in diese Stelle einlegen will, nämlich die Rechtfertigung durch Gerechterklärung. Denn ein solches Urtheil ist dem Gesetze völlig fremd, 10, 5. Gal. 3, 12. Ueberhaupt widerstreitet es der Paulin. Lehre, dem Gesetze eine lossprechende Kraft beizulegen, d. h. zu sagen, das Gesetz könne rechtfertigen. Paulus lehrt das Gegentheil; 4, 15. *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.* Gal. 3, 10. *Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσί.* Endlich welche logische Verbindung wäre zwischen Vs. 3. und 4. „Gott hat die Sünde im Fleische getödet, damit das Gesetz uns lossprechen könne!" Ganz anders ist der wirkliche Zusammenhang. Gott hat die Sünde (für den Gläubigen Vs. 2.) getödet, damit das Gesetz erfüllt werde an denen, die nicht nach dem Fleische sondern (im Glauben) nach dem Geiste wandeln. Sehr richtig bemerkt Meyer über die falsche Erklärung von *δικαίωμα*, Rechtfertigungsurtheil: „dagegen spricht theils, daß Vs. 3. u. 4. nicht für *οὐδὲν κατάκριμα* Vs. 1., sondern für Vs. 2. den Beweis führt, mithin *ἵνα — ἡμῖν* das Gegentheil sein muß von dem unfreien Zustande unter dem Sünden- und Todesgesetze (Vs. 2.), welches Gegentheil aber nicht die Freiheit von Strafe, und die Gewißheit der Belohnung ist, sondern die sittlich-freie Verfassung, in welcher man thut, was das Gesetz will, nicht mehr gehemmt von der Macht der Sünde und des Todes; theils *τοῖς μὴ — πνεῦμα* nicht die Bedingung der Rechtfertigung ist (die ist der Glaube), sondern der Gesetzerfüllung; theils daß Vs. 7. *τῷ γὰρ νόμῳ τ. θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται* offenbar das Gegentheil ist von *ἵνα — πληρωθῇ.*" Kurz, die Tödung der Sünde am Fleische (Christi) ist dazu geschehen, daß nun die Gläubigen das Gesetz erfüllen können; inwiefern sie als Gläubige sich vom Geiste regieren lassen, und durch die Macht des Geistes, die *πράξεις τοῦ σώματος* = *τῆς σαρκός* töden. 8, 13. *Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Vgl. Gal. 5, 22 — 24. Kol. 2, 11 — 13.

Τοῖς μὴ — πνεῦμα. In diesen Worten ist nicht die Bedingung ausgesprochen, unter welcher die Gesetzeserfüllung möglich ist, sondern die Thatsache, daß Diejenigen, welche „in Christo

sind", nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. *Μή* drückt die Verpflichtung aus; *σάρξ* ist die gottwidrige, gottentfremdete Gesinnung; *περιπατεῖν* ist wie הָלַךְ und דֶּרֶךְ oder *ὁδός* die Denk- und Handlungsweise; *κατά* bedeutet gemäß, oder nach dem Willen und Antriebe; *πνεῦμα* ist der gottgemäße Sinn und Wille, den der Glaube an die Gnade Gottes in Christo erzeugt, also das Gegentheil von *σάρξ*, welches den natürlichen, von Selbstsucht und Fleischeslust getriebenen Menschen anzeigt, während *πνεῦμα* den mittelst des Glaubens mit Liebe zu Gott, Christus und den Menschen erfüllten Menschen bezeichnet.

5. In diesem Verse fügt der Apostel eine Erklärung hinzu, um darzulegen, wie es geschehe, daß die Christen das Gesetz erfüllen, indem sie nach dem Geiste, nicht nach dem Fleische wandeln. Sie sind nämlich nicht *σαρκικοί*, sondern *πνευματικοί*, Vs. 2. 9., d. h. in ihrem inneren Wesen ist eine totale Veränderung durch den Glauben vorgegangen; der *σάρξ* oder der *ἁμαρτία* sind sie abgestorben, 6, 2.; durch den Glauben an den Tod Christi ist der alte Mensch gekreuziget, 6, 6.; sie sind mit Christo gestorben, 6, 3. 8., und haben das *πνεῦμα* empfangen, durch welches die *σάρξ* getödet, wird, 8, 13. Folglich sind sie *ὄντες κατὰ πνεῦμα;* und daraus folgt wieder, daß sie *κατὰ πνεῦμα* wandeln (*περιπατοῦσι*); eben das ist das *πληρωθῆναι τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου*. Denn das innere Sein manifestirt sich in dem äußeren Handeln; die Beschaffenheit dieses, wird durch die Beschaffenheit jenes bestimmt.

Οἱ γὰρ — πνεύματος. Denn die Fleischlichen streben nach Fleischlichem; die Geistlichen nach Geistlichem.

Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες sind die Fleischlichgesinnten, durch den Glauben nicht Wiedergebornen. *Κ. σ. εἶναι* ist so viel als *ἐν σαρκὶ εἶναι*, Vs. 5. 8. 9., und bezeichnet den bleibenden Zustand des Ungebesserten, des Sünders, des vom heil. Geiste nicht Ergriffenen.

Τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν. „*Φρονεῖν* ist eigentlich das Denken, das Sinnen worauf; die specielle Geistesfunction stehet hier, wie bei Paulus häufig, s. 7, 23., statt der gesammten sittlichen Lebensthätigkeit, Phil. 3, 19. Kol. 3, 2. 1 Kor. 13, 12." Reiche.

Τὰ τῆς σαρκός bezeichnet den ganzen Umfang des gottentfremdeten Sinnes; oder alle Arten der *ἁμαρτία*.

Οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα, scil. *ὄντες*. *Εἶναι κατὰ πνεῦμα*, ist so viel als *εἶναι ἐν πνεύματι*, Vs. 9., *ἔχειν πνεῦμα Χριστοῦ*, Vs. 9., *ἄγεσθαι πνεύματι Θεοῦ*, Vs. 14. Kurz *οἱ κατὰ πνεῦμα* sind *πνευματικοί*. Die nun in ihrem Innern den Geist Gottes haben, in denen Christus oder Gott wohnet, Vs. 10. 11., trachten nach dem, sinnen auf das, was des heiligen Geistes ist; was den Inbegriff alles Göttlichen und Heiligen ausmacht. Da nun der *νόμος* als *πνευματικός* hierzu gehört: so ist ihr Bestreben, all' ihr Sinnen und Denken darauf gerichtet, daß das *δικαίωμα τοῦ νόμου* erfüllt werde; und so

wird die Absicht (ἵνα) Gottes, die er dabei hatte, da er an dem Fleische Christi die Sünde vernichtete, wirklich erreicht.

6. Τὸ γὰρ — εἰρήνη. Denn das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten aber des Geistes Leben und Friede. Bisher hatte der Ap., Vs. 2., in sofern erläutert, als er gezeigt hatte, wie und in wiefern der νόμος τοῦ πνεύματος befreie von dem νόμος τῆς ἁμαρτίας. Da aber dieser ν. τ. π. zugleich ein νόμος ζωῆς ist, der von dem νόμος τοῦ θανάτου befreiet: so zeiget er nun diesen Zusammenhang des νόμος τ. πν. und des ν. τῆς ζωῆς. Das γάρ beziehet sich freilich nur dem Sinne nach auf Vs. 2. In voller dialekt. Verbindung hat es der Apostel nicht gesetzt; deshalb ist es auch dem ersten nicht subordinirt; eher coordinirt, in wiefern Vs. 5. allerdings Vs. 2. erläutert, wie Vs 6. Aber freilich dienet Vs. 5. zugleich zur Erläuterung von Vs. 4., worauf das γάρ hinweiset. Anders verhält es sich mit Vs. 6., der keineswegs ein Erläuterungssatz von Vs. 4., sondern von Vs. 2. ist. Da aber der Apostel in Vs. 5. ein doppeltes bezweckt hat, nämlich die Erläuterung von Vs. 2. u. 4.: so konnte er Vs. 6. γάρ in Beziehung auf die Erläuterung von Vs. 2. dem γάρ in Vs. 5. coordiniren, ungeachtet es demselben nur in einer Beziehung coordinirt ist.

Φρόνημα τ. σ. ist das Trachten und Streben der fleischlichen Denkart. Diese ist selbst θάνατος, weil derselbe ihre nothwendige Frucht oder Folge, nämlich Unseligkeit hier und dort ist. Sehr kräftig wird der Gegensatz dargestellt.

Τὸ δὲ φρ. τ. πν. ζωὴ καὶ εἰρήνη. Da der Apostel 7, 14 — 24. den θάνατος dargestellt hat, der aus der σάρξ entspringt, und derselbe hauptsächlich auch eine innere qualvolle Entzweiung mit sich führt: so nennet er hier neben ζωή, Seligkeit, noch besonders εἰρήνη, als den Zustand innerer Uebereinstimmung, der nicht dadurch gestört wird, daß Wollen und Thun auseinander fället. Vgl. Jak. 4, 1 ff. Reiche: „Εἰρήνη, Friede mit Gott, ein Verhältniß mit Gott, worin wir Erweisungen seiner Liebe erwarten dürfen, als absolute oberste Bedingung der ζωή." Die Stellung beider Worte begünstiget diese Auslegung in sofern nicht, als dann εἰρήνη nicht nachgesetzt sein könnte. Εἰρήνη ist vielmehr der ζωή coordinirt; jedenfalls eher Folge, als Bedingung der ζωή. Nämlich εἰρήνη ist der Friede (Einssein) mit Gott (πρὸς τὸν θεὸν, 5, 1.), welcher mit der ζωή verbunden ist; indem diese die Kraft giebt, dem Gesetze Gottes sich zu unterwerfen, und so im Willen und Thun eins zu werden mit Gott; und dadurch wird der Tod vollständig aufgehoben. Deshalb heißt der νόμος τῆς πίστεως, νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ. Der Apostel denket sich alles so: Christus ist der Träger des Geistes; an Christus muß man glauben (ἐν Χριστῷ); dieser Glaube wirket oder schaffet in das Herz den heiligen Geist (5, 5.); durch diesen Geist entstehet die ζωή oder das Leben im Geiste; und mit dieser ζωή wird die ἔχθρα

εἰς θεόν aufgehoben, und die *εἰρήνη* (*πρὸς τὸν θεόν*) tritt ein, weil, wer im Geiste lebet, im Geiste wandelt.

7. Der Beweis, warum der Zustand des *πνευματικός εἰρήνη* ist, wird aus dem Gegensatze geführt.

Διότι — δύναται. Weil das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott ist; denn es unterwirft sich dem Gesetze Gottes nicht; denn es kann nicht.

Vor *διότι* sollte nicht ein Punkt, sondern ein Komma stehen; da dieses *διότι* den Grund enthält, warum das *φρόν. τ. πν. εἰρήνη* ist, weil nämlich der Gegensatz *ἔχθρα* ist. Vgl. Röm. 1, 19. 21. Wäre (Fr.) in diesem Verse der Grund von *τὸ γὰρ — θάνατος*, Vs. 6., enthalten, so wäre nicht einzusehen, warum der Apostel *ἔχθρα* gesetzt hat; dieses Wort weiset vielmehr auf *εἰρήνη* zurück; aber eben deshalb hängen beide Verse eng zusammen, und sind nicht durch eine größere Distinction zu scheiden. Vgl. Meyer zu Röm. 3, 20.

Ἔχθρα εἰς θεόν bezeichnet die Sünde als gottwidrige Gesinnung und That, weshalb also das Gegentheil von Friede mit ihr verbunden ist. Vgl. Jak. 4, 4. *Μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν.* Bei der Vergleichung dieser Stelle mit der Paulin. drängt sich die Frage auf, ob *ἔχθρα εἰς θεόν* eben das sei, was *ἔχθρα τοῦ θεοῦ*. Da Jakobus *ἔχθρα* im Gegensatze zu *φιλία* gestellt hat: so kann ersteres nichts anderes bedeuten, als odium, und der Sinn ist, wer die Welt liebt hasset Gott; d. h. die Zuwendung zu der Welt in Gesinnung und That wirkt Abwendung von Gott in beiden Stücken. In unserer Stelle aber ist *ἔχθρα* im Gegensatz zu *εἰρήνη* gestellt. Es bedeutet daher nicht sowohl Haß als Krieg, Streit, und deshalb setzt der Apostel *εἰς θεόν*. Das *φρόνημα τῆς σαρκός* streitet nämlich gegen oder wider Gott, weil die *σάρξ*, wie der Apostel gleich erklärt, sich dem Gesetze Gottes nicht unterwirft und unterwerfen kann, folglich im Zustande der Rebellion gegen Gott sich befindet. Von Haß kann deshalb die Rede nicht sein, weil das eigentlich empfindende und wollende Wesen des Menschen der *νοῦς* oder *ἔσω ἄνθρωπος* ist: dieser aber stimmt mit Gott überein; hat Wohlgefallen an dem Gesetze, 7, 16. 22. Nicht also der *νοῦς* befindet sich im Kriegszustande gegen Gott, sondern die *σάρξ*.

Τῷ — δύναται. Das Subj. dieses Satzes ist *σάρξ*. Denn indem das Fleisch Gottwidrigkeit im Denken und Handeln ist, unterwirft es sich dem Gesetze Gottes nicht, und kann es auch nicht vermöge seiner Natur und seines Begriffes. *Νόμος τ. θεοῦ* ist der göttliche Wille überhaupt, in wiefern er Norm des inneren und äußeren Lebens sein soll. Der Mensch kann und soll ihn nämlich durch seine Willensfreiheit dazu machen. Aber durch die *σάρξ*, in welcher die Sünde vorherrschendes Princip ist, ist er nicht frei, sondern Knecht der Sünde; und daher seine Unmacht, dem Gesetze

Gottes sich zu unterwerfen, d. h. das Gesetz Gottes zu erfüllen; das zu thun, was er selbst seiner geistigen Natur nach will und als gut erkennt. Daß der Apostel von einer moralischen Unfreiheit der menschlichen Natur spreche, ist nicht zu leugnen. Zwar sagt Fr.: non hoc negavit (P.) τὸν σαρκικόν, quum ipse voluisset et conditione divinitus oblata usus esset, fieri posse πνευματικόν. Aber allerdings erklärt der Apostel 7, 18. τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι οὔ. So will er also, und zwar auch der πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, das Gute, aber er kann es nicht thun. Folglich ist seine Freiheit eine gebundene, und eben deshalb keine Freiheit. Denn Willensfreiheit ist das Vermögen das Gute zu wollen und zu thun. Der Apostel lässet zwar das Eine dem Menschen, spricht aber das Andere ihm ab; ausgenommen ist die Freiheit zum Glauben. Denn nirgends ist gesagt, daß der heil. Geist den Glauben schaffe; vielmehr ist stets angenommen, aber nicht ausgesprochen, daß der Mensch glauben könne, wenn er wolle. Hätte der Mensch auch diese Freiheit nicht, dann wäre er jedenfalls ein geistiger Klotz; der heil. Geist müßte ihm den Glauben eingießen; und dann wäre der heil. Geist die Ursache des Verstocktbleibens oder des Unglaubens. Diese mechanische Theorie kennet der Apostel nicht. Aber freilich, wie die Macht der σάρξ mit der Freiheit zum Glauben bestehe, das ist schwer zu sagen; hier ist eine Lücke in dem Paulinischen System. Hat es Augustinus u. A. dadurch ausgefüllt, daß sie auch den Glauben als Gnadengeschenk betrachten, so mögen sie zusehen, wie sie das mit der Natur der Tugend, mit Gottes Wesen, und mit der apostolischen Lehre vereinigen. Also vermöge des von P. behaupteten Dualismus des menschl. Wesens, als πνεῦμα und σάρξ kann der Mensch nicht das Gute, das er will, thun; doch muß er glauben können. Daher ist dieser Dualismus die schwache Seite der apostolischen Beweisführung.

Ueber den eigentlichen Ursprung der befremdenden Erscheinung, daß der Mensch das Gute will, aber nicht thun kann, schweigt P.; selbst 5, 12. saget er nur, daß Adam zuerst und nach ihm alle Menschen gesündiget haben. Und da ihn die Geschichte des jüd. Volkes gelehrt hatte, daß selbst das mos. Gesetz hierin nichts geändert habe; so erklärt er sich dieses nur daraus, daß das mos. Gesetz gar nicht die Absicht gehabt habe, das sittliche Leben zu entzünden (ζωοποιῆσαι, Gal. 3, 21.), sondern vielmehr gegeben sei, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, 5, 19. Das ist allerdings eine sehr schwierige Behauptung, welcher alle Propheten des A. T. und Christus geradezu widersprechen. Aber zu derselben wurde Paulus durch seine Polemik wider die gesetzesteifen Juden, wie durch die Absicht, den Glauben zum Lebensprincip zu machen, mit Gewalt hingedrängt. Wie Luther im Streite mit den Römlingen den Begriff der unsichtbaren Kirche aufstellte, um die sichtbare des Papstthums zu sprengen: so wurde Paulus genöthiget gegen die Juden, die Chri-

stum verwarfen und an dem Gesetze hingen, zu behaupten, daß der natürliche Mensch das Gesetz gar nicht erfüllen könne, und daß das Gesetz den Zweck habe, die Sünde zu vermehren. Dadurch glaubte er die Juden am sichersten von dem Gesetze loszureißen, und zum Glauben hinzudrängen; den Gesetzesstolz zu demüthigen und die Glaubensverachtung nieder zu schmettern; zugleich seine Ansicht in ein System zu bringen. Wie aber mit dieser Behauptung Röm. 2, 6 — 16. vereinbar sei, ist eine andere Frage. Denn hier wird das Wehe über die sündigen Juden ausgerufen, und ausdrücklich Vs. 14. behauptet, daß Heiden das Gesetz thun. War aber das Gesetz gegeben, *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα*, wie konnten die Juden wegen ihrer Gesetzesübertretung verdammt werden? Und war die *σάρξ* ein Erbstück des menschlichen Wesens: wie konnten die Heiden das Gesetz thun? Diese Räthsel hat Paulus weder gedacht noch gelöst. Selbst Christo widerspricht der Apostel offenbar, indem die ganze Bergpredigt wider die Theorie des Paulus vom *σάρξ* und *νόμος* zeuget. Es kann nicht länger in Abrede gestellt werden, daß Paulus in der Hitze des Streites zu Behauptungen fortgerissen worden ist, zu welchen weder die Wahrheit noch Christus ihre Zustimmung geben; und die den Grund zu der Augustinischen Erbsündenlehre auf der einen, und zu der Mönchsaskese auf der anderen Seite gelegt haben. Wunderbar! Die Polemik des Apostels gegen die Juden ist rabbinisch und mystisch; das Verhältniß zu den Heiden dagegen gestattet ihm einen freieren und wahrhaft christlichen Standpunkt einzunehmen und zu behaupten. In sofern aber erscheint Christus weit erhabener als Paulus, in wiefern Christus durch die jüd. Theologie ungeblendet geblieben ist, während Paulus auch als Antipharisäer die Form des Pharisäerthums nicht abzustreifen vermocht, und in der Polemik sich zu tief in die rabbinische Methode eingelassen hat. Wann werden die christlichen Theologen ein reines christlich-evangelisches System aufbauen?

8. *Οἱ δὲ — δύνανται.* Die aber im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Dieser Satz kann überflüssig erscheinen. Dennoch hat er seinen guten Grund. Es wird dadurch erklärt, daß alle, die den Geist Christi nicht haben, unter der *ὀργὴ θεοῦ* stehen; in seine Gnade nicht aufgenommen, folglich der Seligkeit nicht theilhaftig sind. *Δὲ* dienet also dazu, den vorigen Satz weiter fortzuführen. Vgl. Win. 422.

Ἐν σαρκὶ εἶναι ist hier im moralischen Sinne gesetzt, und bedeutet der Sünde verknechtet sein, oder in dem Zustande des natürlichen, ungläubigen Menschen sich befinden. Gal. 2, 20. Phil. 1, 21. bezeichnet es das phys. oder zeitliche Leben; das irdische Dasein. Man kann nicht sagen, daß der Ap. gut gethan habe, dieselben Redensarten in so verschiedenem Sinne zu gebrauchen.

Θεῷ — δύνανται. Ist ein Litotes oder Euphemismus für

„sie sind Gott verhaßt, und deshalb" τέκνα φύσει ὀργῆς. Denn wenn durch Erfüllung des Gesetzes das Wohlgefallen Gottes erlangt wird, 2, 13. 1 Thess. 4, 1.: so ist klar, daß diejenigen, welche im Fleische sich befinden und dem Willen Gottes sich nicht unterwerfen, ihm nicht gefallen können, folglich auch der ὀργὴ θεοῦ anheimgefallen sind. 2, 7 — 9. Christus spricht zwar Joh. 3, 36. eine ähnliche Sentenz aus; nur ist zwischen ihm und Paulus der Unterschied, daß Christus die Willensfreiheit unbedingt behauptet, Joh. 7, 17., während P. ein Nichtkönnen von dem Fleische behauptet.

Ἀρέσαι. Falsch Bengel.: ἀρέσκω h. l. ut saepe significat, non solum, placeo, sed placere studeo. 1 Cor. X, 33. Gal. I, 10. affine, subjici.

9 — 11. Der Apostel stellt nun das Leben (ζωή) der Geistigen dar, nachdem er den Tod der Fleischlichen geschildert hat. Wenn Vs. 7. 8. den ersten Satz von Vs. 6. ausführen, so ist nun 9—11. eine Ausführung des zweiten Satzes von Vs. 6. Sehr fein und gewinnend stellt der Apostel diese ζωή an den Christen dar, an welche er schreibt. Denn einestheils ist die Annahme des Ap. für sie ehrenvoll; anderntheils mußten sie in ihrem christl. Bewußtsein die Wahrheit der Darstellung empfinden.

9. Ὑμεῖς δὲ — αὐτοῦ. Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn nämlich der Geist Gottes in euch wohnet; wenn aber wer den Geist Christi nicht hat, ist er nicht sein [Christi]. Der Apostel nimmt also an, daß die Römer den natürlichen Zustand der σάρξ verlassen, und durch den Glauben in den Zustand des heil. Geistes versetzt sind. Ἐν πνεύματι. Das πνεῦμα ist der Geist Christi oder Gottes. Es ist also nicht νοῦς, 7, 23. 25., oder ὁ ἔσω ἄνθρωπος, Vs. 22., d. h. der natürliche Menschengeist, sondern der mittelst des Glaubens erlangte Gottesgeist. Daß der Glaube diese Umwandlung bewirke, und zwischen σάρξ und πνεῦμα das Mittelglied sei, erklärt der Apostel nicht ausdrücklich, sondern setzt es als bekannt voraus. Vgl. 1, 16. 3, 22. M. neutestamentl. Hdwrtb. S. 270.

Εἴπερ — ὑμῖν. „Εἴπερ bezeichnet bei Paulus immer eine von dem, welchem die Rede gilt, als wahr und gewiß angenommene Voraussetzung, wovon eine Behauptung abhängig gemacht wird, si quidem, wenn anders, wie ihr dessen gewiß seid, 8, 17. 1 Kor. 8, 5. 15, 15. 1 Petr. 2, 3. 2 Thess. 1, 7." Reiche. Unstreitig behauptet in allen diesen Stellen εἴπερ einen wenigstens als gewiß angenommenen Grund einer vorausgegangenen Behauptung. Hier nimmt der Apostel an: ὑμεῖς οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι. Durch εἴπερ giebt er also den Grund dieser Voraussetzung an. Einen leisen Zweifel drückt es nicht aus.

Πνεῦμα θεοῦ = πνεῦμα Χριστοῦ. Der Geist Gottes ist die heiligende Gotteskraft, die, da sie durch Christum vermittelt ist, und durch den Glauben an Christus erlangt wird, auch Geist Christi

heißen kann. Uebrigens denkt sich Paulus Christum als die volle Offenbarung Gottes, als den Träger und Vermittler der Gotteskräfte, indem die Fülle der Gottheit in ihm (der die Leibesgestalt getragen hat) oder organisch *σωματικῶς* wohnt. Kol. 2, 9.

Οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Dieses Wohnen im Inneren bezeichnet die volle, ununterbrochene Wirksamkeit. Vgl. Joh. 14, 23. 2 Kor. 6, 16. Eph. 3, 17. Darnach sind mehrere Stellen zu erklären. Kol. 2, 9. *ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.* Weil in ihm die ganze Fülle der Gottheit in der sinnl. Ordnung der Dinge gleichsam organisch wirksam ist. 3, 16. *ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ἐνοικείτω ἐν ὑμῖν πλουσίως.* Das Wort [die Lehre] Christi beweise sich in euch reichlich wirksam. 2 Tim. 1, 5. (*πίστεως*) *ἥτις ἐνῴκησε πρῶτον ἐν τῇ μάμμῃ σου Λωΐδι καὶ τῇ μητρί σου Εὐνίκῃ·* Welcher zuerst in deiner — innewohnte, d. h. sich kräftig erwies.

Εἰ δὲ — αὐτοῦ. Das *δέ* zeigt an, daß der Apostel mit *εἴπερ* einen gewissen Satz ausgesprochen hat. Denn außerdem wäre *γάρ* passender. Wenn nämlich der Apostel annimmt, daß die Römer geisterfüllt sind: so ist es nöthig, den Gegensatz bemerklich zu machen, daß der, welcher Christi Geist nicht hat, ihm nicht angehört, folglich *ἐν σαρκί* ist.

Πνεῦμα Χριστοῦ ist das Gottespneuma, in wiefern es dieselben Gesinnungen und Gefühle, sittl. Kräfte und Hoffnungen mittheilt, die das Wesen Christi ausmachen, weshalb Christus und Geist als identisch gesetzt werden, 2 Kor. 3, 17. Vgl. Gal. 4, 6. *Ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον, Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.* Fr.: **Non temere P. h. l.** *πνεῦμα Χριστοῦ* **pro** *πνεῦμα θεοῦ* **posuit, sed ut sententiam, hominem sp. s. destitutum non esse Christi discipulum planius et acutius exprimeret. Sin quis, inquit, spiritu, quo Christus instinctus est (quum illum foras exturbaverit) destituitur, is (ut hominis Christiani nomen gerat) non [tamen] ad Christum pertinet.** Es kann scheinen als wenn es besser gewesen wäre, den letzteren Satz hier auszudrücken; etwa so: wenn aber jemand nicht an Christus glaubt, der empfängt den Geist nicht. Doch wäre das hier minder passend; weil der Apostel immer mit Rücksicht darauf spricht, daß die Gemeinschaft mit Christo das Freisein von der Knechtschaft des Fleisches bedingt.

Εἶναι τοῦ Χριστοῦ, „Christo angehören, Gal. 5, 24., durch ihn in die Gemeinschaft der Kinder Gottes, Vs. 14 ff., aufgenommen sein, und dadurch Ansprüche haben auf die Rechte und Güter derselben, Vs. 17." Reiche. Denn da der heilige Geist nur durch den Glauben an Christus, kurz durch Jesum Christum erlangt wird: so kann der, welcher den h. Geist (Geist Christi) nicht hat, Christo nicht angehören. Vgl. Gal. 3, 2. *Τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν, ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως.* Tit. 3, 6. 10. 11. Beide Verse enthalten die weitere Begründung des

Satzes, daß der Besitz des Geistes Leben schaffe. Die Frage entstehet, ob der Apostel hier von der leiblichen Todtenerweckung oder von der moralischen Belebung, oder von der letzten im 10ten und von der ersten im 11ten Verse rede. Alle drei Meinungen oder Ansichten haben ihre Vertreter gefunden. Doch diese Frage wird sich erst nach der Auslegung der einzelnen Sätze zur Entscheidung bringen lassen.

10. *Εἰ δὲ — δικαιοσύνην.* **Wenn aber Christus in euch ist, so ist zwar der Leib todt, wegen der Sünde; aber der Geist Leben wegen der Gerechtigkeit.**

Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Christus selbst wird als in den Gläubigen durch den heiligen Geist innewohnend gedacht. Gal. 2, 20. *Ζῶ δὲ, οὐκ ἔτι ἐγὼ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός.* Eph. 3, 16. 17. *Ἵνα δῴη ὑμῖν κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον, κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.* Fragt man, was das heißen solle, so ist nichts anderes zu sagen, als daß es die Herrschaft des christlichen Geistes in dem Menschen bezeichnet, also im Allgemeinen den sittlichen Geist, als willenbestimmende, Gefühle erweckende, das Gemüth beruhigende, die christliche Wahrheit dem denkenden Geiste vorhaltende Macht. Denn der Glaube ist doch eben nichts anderes als die Aneignung des Geistes Christi, wie er sich in seiner Lehre, in seinem Leben, Wirken, Dulden, Vertrauen und Lieben offenbart. In dieser Beziehung sagt der Apostel 2 Kor. 3, 17. *Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι.*

Τὸ μὲν σῶμα — ἁμαρτίαν. Der Leib, oder der physische Organismus ist **todt**, d. h. des Todes theilhaftig; der Tod wohnet in demselben, und zwar *δι' ἁμαρτίαν*, **wegen der Sünde**, in wiefern die Sünde durch den Körper wirket und tödet. Nur ist nicht bestimmt, ob der phys. oder der moralische Tod zu verstehen ist. Letzteres ist das einzig mögliche, nicht blos wegen des Gegensatzes *ζωή*, sondern auch deshalb, weil außerdem jedenfalls *θνητόν* hätte gesetzt werden müssen. Aber *νεκρός* wird von dem moralischen Tode gebraucht. Matth. 8, 22. *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.* Eph. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. Joh. 5, 21. *Ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτω καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ. — Ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσονται τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται.* 1 Tim. 5, 6. *Ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκε.*

Δι' ἁμαρτίαν. Von welcher Sünde, ob von der actuellen oder principiellen die Rede sei, ist schwer zu bestimmen, weil der Apostel hier nicht unterschieden, sondern den Gedanken abstract gedacht und ausgedrückt hat. Fr.: propter peccatum, quod commiseris. Haec v. ad peccata referenda sunt, quae *δικαιοσύνην* nondum adeptus aut nondum Christianus factus patraveris. Wenn aber die actuellen Sünden, die vor dem Eintritte in das

Christenthum begangen worden sind, den Tod verursachen: so muß die δικαιοσύνη Leben (ζωήν), d. h. Befreiung vom Tode wirken. Das aber geschiehet nicht. Folglich ist ἁμ. das sündliche Princip und νεκρόν nicht der phys. Tod; denn wer möchte wohl ζωή von der Auferstehung deuten? Das würde eine Absurdität sein. Auch hier scheinet der Apostel den Leib als Sitz der Sünde zu betrachten. Indessen muß bemerkt werden, daß er anderwärts die ganze Person als todt durch Sünden darstellt; also den Tod nicht als einen leiblichen, sondern als einen geistlichen Tod gedacht wissen will, wie das entgegengesetzte ζωοποιεῖν als geistliche Belebung. Eph. 2, 1. 5. Καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι καὶ ἁμαρτίαις — καὶ ὄντας ἡμᾶς, νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ. Kol. 2, 3. Καὶ ἡμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν συνεζωοποίησε σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα.

Bei dem von dem Apostel statuirten psychischen Dualismus konnte er, da die Erfahrung lehrte, daß der Geist Christi die Sünde nicht sofort tödte, sondern daß dieselbe nach und nach vernichtet werden müsse, die Wirkung der noch vorhandenen Sünde, nämlich den ethischen Tod, dem Leibe zuerkennen, das Leben aber dem Geiste, der den heiligen Geist aufgenommen; und erklären, daß wegen der (noch vorhandenen) Sünde allerdings der Tod dem Menschen zukomme. Denn die völlige Auflösung dieses Widerstreites erwartet er erst von der Zukunft durch die Macht des innewohnenden Geistes. Daher bedeutet νεκρόν sittlich todt.

Τὸ δὲ πνεῦμα. Letzteres als Gegensatz von σῶμα ist der Menschengeist; also der νοῦς oder ἔσω ἄνθρωπος, wie σῶμα, als σάρξ der ἔξω ἄνθρωπος ist. 1 Kor. 5, 5. 7, 34. 2 Kor. 7, 1. Jak. 2, 26.

Ζωή ist jedenfalls das sittliche Leben; denn vom physischen kann es nicht verstanden werden, da der Geist auch ohne Christus das Leben hat.

Διὰ δικαιοσύνην. Die Gerechtigkeit ist entweder die dogmatische oder die ethische Gerechtigkeit. Jene ist der Glaube (Sündenvergebung), diese die Liebe (Tugend). Auch Röm. 14, 17. stehet δικαιοσύνη für Glaube. Dann würde man es von dem Gnadenstande erklären können, der durch den Glauben erlangt wird, und mit welchem die ζωή verbunden ist. Da aber δικ. der Gegensatz von ἁμαρτία ist: so ist es die ethische Gerechtigkeit.

11. Richtig de Wette: „Hier wird nun vom Bewußtsein der noch beschränkten Herrschaft des Lebensprincips zur unbeschränkten Hoffnung aufgestiegen.“ Dieser Vers enthält also dieses, daß allmählich der Sündentod ganz vom Leben verschlungen, und der ganze Mensch mit Leib und Seele ein Heiligthum des h. G. werden soll.

Εἰ δὲ — ἐν ὑμῖν. Wenn aber der Geist deß, der Jesum von den Todten auferweckt hat, in euch wohnet. Der Ap. stellt öfter, z. B. 6, 4., die Auferstehung Christi als einen Typus

des neuen Lebens der Christen dar. Natürlich muß nun auch die dabei wirksame Macht, also Gott, als eine todüberwindende sich darstellen. Und wenn das neue Leben Christi der Typus des neuen Lebens des Christen ist: so muß der Geist, der es erwecken soll, eine todüberwindende Kraft haben. Deswegen wird hier der heil. Geist als Geist Gottes, der Jesum auferweckt hat, dargestellt, um es begreiflich oder gewiß zu machen, daß er auch den Sündentod überwinden und das neue Leben geben könne.

Ὁ ἐγείρας — πνεύματος, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in (euch) wohnenden Geist. Was hier der Apostel als Hoffnung ausspricht, ζωοποιήσει, (doch ist das Fut. nicht von der absoluten, sondern von der relativen Zukunft zu verstehen. Vgl. 2 Kor. 13, 4. ἀλλὰ ζησόμεθα σὺν αὐτῷ ἐκ δυνάμεως θεοῦ εἰς ὑμᾶς), daß nämlich auch der sündentodte Leib zum sittlichen Leben werde erweckt, und zu einem Werkzeuge des heil. Geistes werde gemacht werden, stellet er anderwärts als bereits geschehen dar. Eph. 3, 5. Kol. 2, 13. συνεζωοποίησε. Jedenfalls ist also hier von einer moral. Belebung die Rede. Das Mittel der Belebung ist hier der in den Christen wohnende Geist Gottes, des Todtenerweckers: während Kol. 2, 13. die Sündenvergebung, χαρισάμενος ὑμῖν πάντα τὰ παραπτώματα, genannt ist. Aber die Differenz ist unbedeutend. Die Sündenvergebung hebt den Sündentod auf, d. h. Schuld und Strafe; und dadurch wird dem heil. Geist möglich, das positive Leben zu geben, nachdem das Hinderniß weggeschafft ist. Beides aber, Vergebung und Geist (oder Leben) wird erlangt durch den Glauben. Um so mehr kann das eine für das andere gesetzt werden. Διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πνεύματος. So und nicht διὰ τὸ ἐνοικοῦν πνεῦμα ist zu lesen; denn der heil. Geist in uns ist die wirkende, nicht die veranlassende, oder verdienende (meritoria) Belebungsursache. Wenn nun aber τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν stehet, so ist das eine Umschreibung desjenigen Theiles der Person, welcher der Belebung bedarf. Denn auch der Leib soll ein Tempel des h. G. sein, 1 Kor. 6, 19. Der Leib soll durch den heil. G. ζωήν empfangen, damit er nicht mehr νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν sei. Das Fut. ζωοποιήσει wird hier urgirt und von Reiche behauptet, daß der Christ ζωοποιηθείς, also nicht ζωοποιηθησόμενος sei. Allein das Fut. zeugt keinesweges für die Auslegung von der leiblichen Wiederbelebung. Denn auch Vs. 13. stehet ζήσεσθε. Ueberhaupt beweisen die häufigen Ermahnungen zur Tugend, die auch an die πνευματικούς gerichtet werden, daß das Werk der Wiedergeburt oder der Heiligung ein fortschreitendes ist; (Phil. 1, 9ff.) und daß daher auch ζωοποιήσει sehr wohl auf die allmählich selbst dem Körper sich mittheilende Belebungskraft des Geistes bezogen werden kann. Kol. 3, 1. 2. Εἰ οὖν συνηγέρθητε τῷ Χριστῷ τὰ ἄνω ζητεῖτε οὗ ὁ Χριστός ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ καθήμενος. Τὰ

ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Hier werden die mit Christo bereits Auferweckten ermahnt, ihr Dichten und Trachten auf die Oben-, nicht auf die Erdendinge zu richten. Also auch hier ist das neue Leben als der Stärkung und Befestigung bedürftig dargestellt; folglich kann das Fut. *ζωοποιήσει* die Beziehung auf das geistliche Leben nicht schlechthin unmöglich machen. Der Apostel braucht das Schema des Leibes, theils weil er vorher *σῶμα νεκρόν* gesagt hatte; theils weil der Typus der Auferstehung Christi dieses Schema darbot. Auf gleiche Weise setzt Paulus, 12, 1., *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίας*, für *ὑμᾶς*, weil der Typus des Opferthieres in dem Ektypus den Leib zu setzen rieth, um Bild und Gegenbild desto treffender entgegenzustellen. *Θνητόν* ist solennes Beiwort des Körpers. Vgl. Röm. 6, 11. 12. *Οὕτω καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τ. Κ. ἡ. Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι.* Wie hier *νεκρός* den moralischen Tod bezeichnet und das *σῶμα θνητόν* heißt, ohne daß das Beiwort zu urgiren wäre, so in der vorliegenden Stelle. Uebrigens ist derselbe Sinn in beiden Stellen. (Wäre von der leiblichen Wiederbelebung die Rede, so hätte der Ap. Vs. 10. *θνητόν* und Vs. 11. *νεκρά* setzen müssen). Vgl. 1 Kor. 6, 19. *Ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ.* 7, 34. *Ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι.* 2 Kor. 7, 1. *Καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος.* Diese Stellen beweisen, daß auch der Leib in die *ζωή*, die der Geist *διὰ δικαιοσύνην* hat, eingehen soll.

Der Apostel erklärt also die Hoffnung, daß diejenigen, welche den Geist Christi oder Gottes haben, sowohl nach Leib und Seele volles Leben erlangen sollen, und also der 7, 24. 25. so tragisch angedeutete Zwiespalt aufhören werde. Daher erklärt selbst Christus sich in geistlicher Beziehung für den Todtenerwecker und Lebengeber, Joh. 5, 21. 25., und braucht von dieser sittlichen Neubelebung Ausdrücke, welche die leibliche zum Grundtypus haben.

Man kann freilich mit dem Apostel rechten, daß er eine einfache Wahrheit dunkler ausgedrückt hat, als es zum klaren Verständnisse ersprießlich ist. Daher der Mißverstand, daß man beide Verse von der zukünftigen Todtenerweckung gedeutet hat. Denn diese Stelle wäre in doppelter Hinsicht einzig in ihrer Art, indem sie mit dürren Worten die Lehre von der einstigen Auferweckung des gegenwärtigen Körpers enthalten würde, und noch überdieß die Behauptung aufstellte, daß die Auferweckung durch den geheiligten Menschengeist erfolgen werde. Aber erstens lehrt Paulus nirgends, daß der gegenwärtige Körper wiederbelebt werden solle. Vgl. 2 Kor. 5, 1—5.; ja er sagt ausdrücklich 1 Kor. 15, 50. *σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.* Deswegen erwartet er Röm. 8, 23. *τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*, (die Ablegung des Körpers)

und lehrt, daß die bei der Parusie Lebenden werden verwandelt werden. 1 Kor. 15, 51. Zweitens muß auch der Umstand jenen Irrthum widerlegen, daß der Apostel die Belebung der Körper der Kraft des inwohnenden heil. Geistes zuschreibt. Denn wäre dieses physisch zu verstehen, so würde daraus folgen, daß die Ungläubigen im Tode beharren müßten. Aber Paulus wie Christus lehret eine Auferstehung Aller, der Gerechten wie der Ungerechten, der Christen wie der Nichtchristen. Matth. 25. 31 ff. Joh. 5, 28. 29. Ap.=G. 24, 15. 1 Kor. 15, 21. 22.

Die Gründe der entgegengesetzten Erklärung lassen sich leicht widerlegen.

Zuerst Vs. 10. ist nach dieser Auslegung sinnlos. Denn welcher Gegensatz entstehet dann! Der Körper ist todt (d. h. wird sterben, ist schon so gut wie todt!! Mey.) um der Sünde willen; aber der Geist hat moralisches Leben um der Gerechtigkeit willen. Physischer Tod und moralisches Leben sind keine Gegensätze; noch weniger Tod des Leibes und zukünftige Seligkeit, ja um so weniger, da nach Vs. 11. auch die todten Leiber wiedererweckt werden sollen. Die Falschheit dieser Erklärung erhellt vornehmlich aus der Deutung des folgenden Verses. Fr.: Si autem Dei, qui Jesum vitae reddidit, spiritus in vobis habitat, sperandum est, fore, ut Christi in vitam restitutor qua vita nunc animi fruuntur eam mortalibus quoque corporibus impertiat." Denn die ζωή, die das πνεῦμα durch oder wegen der Gerechtigkeit erhält, ist ein moralisches Leben, das dem lebendigen Geiste mitgetheilt wird, und das der todte Körper nicht erhalten kann; der Apostel hätte etwas Absurdes gesagt; wenn er sich so ausgedrückt hätte: „der Körper wird sterben um der Sünde willen; aber der Geist hat moralisches Leben um der Gerechtigkeit willen. Wenn aber der Geist des Todtenerweckers (der h. Geist) in euch wohnet: so wird er auch die sterblichen (todten) Leiber wiedererwecken, wegen des inwohnenden Geistes oder durch den inwohnenden Geist." Wie hängen denn diese Sätze zusammen? Ganz anders ist es nach der vertheidigten Fassung. „Der Leib ist todt wegen der Sünde; aber der Geist hat Leben wegen der Gerechtigkeit. Doch der Geist des Todtenerweckers ist in euch, und so wird derselbe auch eure (sünden=) todten Leiber durch den innewohnenden Geist beleben, d. h. für die Heiligung empfänglich, zu Tempeln des (obj.) heiligen Geistes machen. Sodann, sollte von einer phys. Auferweckung die Rede sein: so hätte der Apostel Vs. 11. νεκρά, Vs. 10. aber θνητόν setzen müssen. Folglich hat er sich nach dieser Auslegung verkehrt ausgedrückt. Wenn Reiche zur Vertheidigung des phys. Sinnes bemerkt: „die Umschreibung Gottes, als dessen, der einst Christum erweckte, worin der Nerv des Argumentes liegt, s. 1 Kor. 15, 22., hat nur dann Tendenz, wenn an einen gleichen, an den Menschen zu vollziehenden Act Gottes zu

denken ist": so ist dieß ein Fehlschluß. Denn da der Apostel die leibliche Auferweckung Christi als einen Typus des neuen sittlichen Lebens der Christen gebraucht, Röm. 6, 4. 5. 10. Kol. 2, 12. 3, 1. Eph. 2, 6.: so konnte er auch der göttlichen Macht, die sich bei der Auferweckung Christi im Leiblichen zeigte, die neue geistliche Wiederbelebung beilegen; vorzüglich da der Glaube an Gott, als den Todtenerwecker Jesu, für den rechtfertigenden Glauben erklärt, und gesagt wird, daß Christus um unserer Sünden willen in den Tod gegeben, und um unserer Rechtfertigung willen auferweckt sei. Röm. 4, 24. 25. 10, 9.

Der Sinn der ganzen Stelle von 9—11. ist also dieser: „Ihr seid nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnet, ohne den ihr Christo nicht angehöret. Ist nun dieser Geist in euch, so ist zwar der Leib noch todt wegen der Sünde, aber der Geist hat das Leben durch den Glauben (den Gnadenzustand) empfangen. Aber der Geist Gottes ist der Geist dessen, der Christum von den Todten auferweckt hat; und dieser wird auch eure sündentodten Leiber lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist. Ihr werdet also ganz heilig, von jeder Befleckung des Geistes und Fleisches frei sein." Diese Erklärung nennet zwar Fr. portentum, nugae! Da aber bis hierher der ganze Brief von der Heiligung gehandelt hat: so wird es erlaubt sein, diesen Zusammenhang festzuhalten; da überdieß auch das Folgende von der Heiligung handelt. Man kann also die nugas auf sich beruhen lassen. Denn daß der Leib an der Heiligung Theil nehmen und das Leben des h. Geistes auch diesen durchdringen solle, das schärft der Apostel wiederholt ein. Röm. 6, 12. 13., vgl. 19. *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ· μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.* Auch hier ist die Todtenauferstehung (*ὡς ἐκ ν. ζ.*) der Typus des neuen Lebens. 1 Kor. 6, 15. *Οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ εἰσιν; Ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη;* Vs. 19. 20. *Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ, καὶ ὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν; ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.* 7, 34. *Ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, ἵνα ᾖ ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι.* Röm. 8, 13. *Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* 13. 14. *Ἀλλ᾽ ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας.* 1 Kor. 9, 27. *Ἀλλ᾽ ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μήπως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι.* 2 Kor. 4, 11. *Ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.* Gal. 5, 16. 24. *Πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέ-*

σητε. — Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις. Kol. 3, 5. Νεκρώσατε οὖν τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν ἀκαθαρσίαν, πάθος, ἐπιθυμίαν κακὴν καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία. 1 Thess. 4, 4. 5. Εἰδέναι ἕκαστον τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ· μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας, καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν. [σκεῦος ist ganz unstreitig vom Körper zu verstehen. Vgl. in Bezug auf den Sinn des Gebotes Röm. 13, 14. 1 Kor. 9, 27.] 1 Thess. 5, 23. Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως — τηρηθείη. 1 Petr. 2, 11. Παρακαλῶ — ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Alle diese Stellen beweisen 1. daß der Körper an der Heiligung Theil nehmen soll; 2. daß die Heiligung ein fortschreitendes Werk ist, das immer mehr Geist und Körper durchdringen soll; 3. daß diejenigen, welche den Geist empfangen haben, dadurch allein nicht heilig sind, sondern nur das Mittel besitzen, durch dessen gewissenhaften Gebrauch die Heiligung gewirkt wird. Hieraus folgt, daß der Apostel an unserer Stelle recht wohl das Fut. ζωοποιήσει setzen, so wie dem σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν eine ζωοποίησις διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος πνεύματος in Aussicht stellen konnte, ja mußte, um seine ganze Demonstration im 7ten und 8ten Kap. zu vollenden; die durch eine Verheißung der Körperauferstehung auf eine verkehrte Weise unterbrochen würde. Uebrigens ist unserer Stelle dem Wortlaute wie dem Sinne nach durchaus parallel 2 Kor. 4, 10—12. Πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ [die moralische Lebenskraft Jesu] ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ [Vgl. Vs. 7—9.]. Ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν. Ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν. Doch schreitet er allerdings bis zur Hoffnung des zukünftigen Lebens (Erbschaft, κληρονομία, Gottes) fort, Vs. 17. Denn der heil. Geist ist der ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας, Eph. 1, 14. Wer den heil. Geist hat, ist κληρονόμος.

12.—17. Der Apostel gründet auf seine bisherige Darstellung des durch den Glauben zur Besiegung des Fleisches empfangenen heiligen Geistes die Ermahnung nach dem Geiste zu leben, um dadurch auch des Geisteslebens und der daraus entspringenden seligen Wirkungen theilhaftig zu werden. Diese sind hier kindlicher Sinn gegen Gott, dort Erbtheil der Gotteskinder.

12. Ἄρα οὖν — ζῆν. „Folglich also, Brüder, sind wir Schuldner nicht dem Fleische, um nach dem Fleische zu leben."

Ἄρα οὖν. Der Apostel leitet daraus, daß die Christen den Geist, und folglich die Möglichkeit, das Fleisch zu besiegen, empfangen haben, die Pflicht ab, nicht dem Fleische und nach dem Fleische

zu leben. Diese Pflicht kann sich nicht darauf gründen, daß künftig auch der sterbliche Leib auferweckt werden wird; denn dieses würde eher das Gegentheil bewirken, weil der sinnliche Leib, das σῶμα χοϊκὸν in gleicher Potenz mit dem Geiste stehen und gleiche Rechte haben würde: sondern allein darauf, daß der heil. G. nicht blos den Geist, sondern auch den Leib heiligen kann und soll, so daß nun der Mensch ganz unsträflich und heilig ist, und das Fleisch oder die sündliche Begierde ganz unterdrückt, der Leib des Fleisches, d. i. der sündliche Leib völlig abgelegt, gleichsam gekreuziget wird. Kol. 2, 11. Röm. 6, 6. 8, 4. 13. Gal. 2, 19. 5, 26. 1 Thess. 5, 23.

Ὀφειλέται ἐσμὲν. Wir sind moralisch verpflichtet; obstricti, obligati sumus, debemus. Nämlich die Tugend ist nicht das Werk Gottes allein, sondern auch des Menschen; selbst die Mittheilung des Geistes hat nicht den Zweck oder Erfolg, daß nun der heil. Geist ohne unser Mitwirken die Heiligung wirkt; sondern der Mensch muß dabei selbstthätig sein. Denn er kann den heiligen Geist in ihm betrüben (λυπεῖν) Eph. 4, 30. auslöschen (σβεννύειν) 1 Thess. 5, 19. Er darf das χάρισμα (d. h. G.) nicht vernachlässigen (μὴ ἀμέλει) 1 Tim. 4, 14.; er muß es vielmehr anfachen (ἀναζωπυρεῖν) 2 Tim. 1, 6.; er muß dem Wahren, Guten und Heiligen nachdenken, Phil. 4, 8., der Tugend, dem Glauben, der Liebe und dem Frieden nachjagen (διώκειν), 2 Tim. 2, 22.; sich selbst reinigen von aller Befleckung des Fleisches und Geistes, und in der Furcht Gottes seine Heiligung vollenden, 2 Kor. 7, 1.; kurz mit Furcht und Zittern seine Seligkeit schaffen, ungeachtet gesagt wird, daß Gott nach seinem Wohlgefallen Wollen und Wirken der Seligkeit schaffe; Phil. 2, 12. 13. Unmöglich ist es, genauer zu bestimmen, wie das Verhältniß des heil. Geistes zum menschl. Willen hierbei gedacht werden solle. Paulus scheint selbst davon keine klare Vorstellung sich gebildet zu haben. Er faßte die Erscheinung Christi in ihrer Totalität und in ihrem Geiste auf; empfand in sich ihre heiligenden Wirkungen, die aber freilich nicht ohne die eigene Selbstthätigkeit des Ap. möglich waren, und daher ermahnt er zu derselben die Christen, und zwar sollen sie sich dadurch um so mehr bewegen lassen, weil unter der Mitwirkung des Geistes das möglich ist, was unter der Herrschaft des Gesetzes unmöglich war, da die Sünde noch nicht im Fleische Christi getödet war. Dieser Punkt ist allerdings mehr mystisch als begriffsmäßig dargestellt.

Hiervon abgesehen ist des Apostels Anschauuug richtig, d. h. auch der heilige Geist kann ohne die Selbstthätigkeit des Menschen nichts schaffen; der Synergismus ist apostolische Lehre, die nur durch die verkehrte Erbsündentheorie verkehrt werden konnte zur Ketzerei Die Formeln τῇ σαρκὶ und κατὰ σάρκα ζῆν unterscheiden sich wie Grund und Folge, wie Mittel und Zweck. Man lebt,

τῇ σαρκί, für das Fleisch, um (τοῦ) nach dem Fleische zu leben, d. h. man macht das Fleisch zur Norm, um dann alle Begierden des Fleisches erfüllen zu können. Das ist unvereinbar mit dem heil. Geiste, als Mittel und Zweck. *Τοῦ* ist der Infinitiv der Absicht (Winer 299 b.), welches Reiche mit Unrecht leugnet, und nicht abhängig von ὀφειλέται. *Ζῆν* ist hier einfach zu nehmen und nur so viel als περιπατεῖν; es wird mit dem Dat. construirt (τῷ θεῷ, τῷ Χριστῷ, ἑαυτῷ) wenn die Norm des Wandels ausgedrückt werden soll, und kann dann allerdings dasselbe bedeuten, was κατὰ c. Acc. Wird aber dieses unterschieden als Zweck, so ist ersteres die Norm, letzteres das Ziel. *Σάρξ* ist hier so viel als ἐπιθυμία oder — αι τῆς σαρκός, τὰ μέλη, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. 1 Joh. 2, 16. Kol. 3, 2. Gal. 5, 16—21.

13. *Εἰ γὰρ — ζήσεσθε.* Denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben; wenn ihr aber mittelst des Geistes die Handlungen des Leibes tödet, so werdet ihr leben.

Zunächst ist zu bemerken, daß der ganze Vers ein Oxymoron ist: „Wenn ihr n. d. Fl. lebet, so w. i. sterben, und wenn ihr — tödet, s. w. i. leben. Vgl. Wilke, neutestamentl. Rhetorik S. 352. 353.

Ἀποθνήσκειν. Nicht der phys., sondern der sittliche Tod, der mit Unseligkeit hier und dort verbunden ist, muß verstanden werden. Das Gegentheil ist ζῆν, welches die Seligkeit hier Vs. 14—16. und dort Vs. 17. begreift. Gal. 6, 8. Ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν· ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. Aber diese Seligkeit hat zur Bedingung, daß man mittelst des heil. Geistes die πράξεις, (consequens pro anteced.) ἐπιθυμίας τῆς σαρκός und die daraus entspringenden πράξεις (Jak. 1, 15.) tödet; innerlich sich frei macht von der bösen Lust, wodurch man auch frei wird von den actuellen Sünden (πράξεις). Joh. 8, 32. ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς (ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, Vs, 34.) Gal. 5, 24. *Οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*, und wodurch die ἔργα τῆς σαρκός, Vs. 19., von selbst wegfallen. Der Apostel hat hier die Sünden- oder Fleischesthaten hervorgehoben, weil er 7, 8—25. von den actuellen Sünden gesprochen hatte, die der νοῦς nicht zu hindern vermöge. *Πράξεις* sind allerdings äußere Thaten, aber mit denselben sind doch zugleich die inneren Begierden zu verstehen, vgl. Kol. 3, 9. mit Eph. 4, 25. oder die παθήματα σαρκός. Denn σῶμα stehet für σάρξ oder παλαιὸς ἄνθρωπος, welcher Letztere das Leben im Fleische bezeichnet. Denn der Leib ist das Werkzeug der Sünde; seine μέλη sind Glieder des Sündenleibes, durch welche der alte Mensch sich wirksam erzeigt. Dieses Verhältniß ändert sich durch den h. Geist, der das Fleisch überwinden hilft, nachdem die Sünde im Fleische getödet ist. *Πνεύματι* ist der subj. h. Geist. Dieser ist

also nur ein Beistand zu derjenigen Selbstthätigkeit, die mit θανατοῦτε bezeichnet ist. Θανατοῦν wird gesetzt, theils wegen des Hinblicks auf Vs. 2., theils mit Beziehung auf ζήσεσθε. Θανατοῦν steht gleich ἀπεκδύεσθαι. Kol. 3, 9. Eph. 4, 25.

14. Ὅσοι — θεοῦ. Denn wie Viele durch den Geist Gottes getrieben werden, diese sind Gottessöhne. Das ζήσεσθε wird nun entwickelt. Es wird als in der Gotteskindschaft bestehend dargestellt. Dieselbe ist ein innerlich seliges Verhältniß hier (Vs. 15.), und giebt unter den nöthigen Bedingungen die Anwartschaft auf das Erbe dort (Vs. 17.).

Ὅσοι γάρ. Denn wer da nur; versteht sich unter Voraussetzung des Glaubens.

Πνεύματι θεοῦ ἄγονται. Der heilige Geist soll eine immerwährend treibende und beseelende Kraft sein; die freilich (S. oben) unterdrückt werden kann. Wer vom Geiste Gottes getrieben wird, der heiliget sich innerlich und äußerlich. Doch wird hier das Treiben des h. G. mehr auf die innere Heiligung, auf die Erweckung heiliger Gefühle, insbesondere und vorzugsweise im Verhältnisse zu Gott bezogen. Anderwärts stehet es in Beziehung auf ἐνεργήματα, namentlich ἀποκάλυψις. 2 Petr. 1, 21. ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν οἱ ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι. Oder es beziehet sich auf einzelne Entschließungen und Handlungen. Matth. 4, 1. τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον. Luk. 4, 1. καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον. Man muß bei der Wirksamkeit des Geistes eine allgemeine ethische, und eine besondere mehr dogmatische, d. h. theils Offenbarungslehre, theils Offenbarungs- (religiöse) Handlungen unterscheiden. Jene ist universal, diese special und sporadisch.

Οὗτοι — θεοῦ. Solche und nur solche sind wirklich im ethischen Sinne Söhne oder Kinder Gottes, vgl. Matth. 5, 9. 45. 1 Joh. 3, 9. Joh. 1, 12. Wenn Käuffer (bibl. Stud. 2. Jahrg. S. 202 ff.) zu erweisen sucht, daß von den Synoptikern der Name υἱοὶ θεοῦ erst den Seligen oder nach der Parusie beigelegt, also als zukünftig dargestellt, dagegen nur von Johannes und Paulus als gegenwärtig vorgestellt werde: so scheitert die Beweisführung an der einzigen Stelle Matth. 5, 44. 45. ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς; richtig Luther: damit ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel. Ferner wird Luc. 3, 38. Adam so genannt; endlich Hebr. 12, 6 — 8. Ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος — ἄρα νόθοι ἐστὲ καὶ οὐχ υἱοί. Daß dieser Ausdruck nicht öfterer vorkommt, beruhet darauf, daß der heilige Geist, also der Geist der Kindschaft, noch nicht ausgegossen war, und Christus folglich nicht viel von Söhnen Gottes sprechen konnte. Wenn ferner derselbe Schriftsteller leugnet, daß Jesus im metaph. Sinne υἱὸς θεοῦ von den Synoptikern genannt werde, so ist dieses ein dogm. Vorurtheil, welches theils durch Stellen, wie Matth. 11, 27. (Luk. 10, 22.) 22, 42 — 46. 26, 64. 28, 18 — 20., theils durch

die Würde und Werke, die sich Jesus in Betreff seines Reichs beilegt, z. B. Wiederkunft, Todtenerweckung, Endgericht, Thron und Engelumgebung, Sitzen zur Rechten Gottes, hinreichend widerlegt wird. Selbst als Messias konnte Jesus nicht bloßer Mensch sein. Ueberhaupt bringt es der christlichen Theologie und Kirche den größten Nachtheil, wenn man zwischen den Synoptikern und den anderen Schriften des N. T. eine Kluft befestiget, die nur in gewissen Voraussetzungen ihren Ursprung hat. Entweder gilt das ganze N. T. oder kein einziges Buch. Denn welche Norm soll denn nun den Glauben bestimmen? Wird es nicht der Willkür des Einzelnen überlassen sein? Hat aber $\frac{1}{3}$ der biblischen Schriftsteller Recht, $\frac{2}{3}$ Unrecht: so ist das ganze Christenthum ungewiß, und man thut am besten sich des dürftigen Ueberrests zu entschlagen, und der Vernunft zu folgen, die ja doch auch zur Wahrheit organisirt ist, und selbst die geliebten Synoptiker, die bei Lichte besehen, auf Einen zusammenschrumpfen, erst noch einer scharfen Prüfung unterwerfen muß. Das Streben, jedem neutestamentlichen Schriftsteller ein besonderes System beizulegen, kann nicht gebilliget werden. Kommt doch der Logos sogar beim Matth. und Luk. vor; allerdings nicht unter diesem Namen, wohl aber der Sache nach, als *σοφία*. Matth. 11, 19. Luk. 7, 35., namentlich Luk. 11, 49. Johannes hat nur den Namen, nicht die Sache erfunden, und das erklärt den Umstand, daß der Name in den Reden Jesu nicht vorkommt, selbst bei Johannes nicht. Freilich können auch diese Stellen angezweifelt werden. Ich frage, was nicht?

15. *Οὐ γὰρ — ὁ πατήρ.* **Denn ihr empfinget nicht den Geist der Knechtschaft wieder zur Furcht; sondern ihr empfinget den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen Abba, Vater!**

Πνεῦμα ist hier die ethische Gesinnung, der inwohnende (*ἐνοικοῦν*) heil. Geist oder die Gemüthsstimmung. Es so zu fassen fordern die Gegensätze *δουλείας* und *υἱοθεσίας*.

Πνεῦμα δουλείας ist also der Geist, der Sinn, der Knechten eigen zu sein pflegt. *Δουλ.* ist gen. qual., wie *πνεῦμα σοφίας*, Eph. 1, 17., *πνεῦμα δειλίας — δυνάμεως*, 2 Tim. 1, 7. Was de W. noch erwähnt, 2 Kor. 4, 13., *πνεῦμα τῆς πίστεως*, gehört nicht hierher, sondern ist der heil. Geist, den der Glaube vermittelt; *πίστεως* ist gen. subj. oder causae effic. *Ἐλάβετε* beziehet sich darauf, daß Gott den Geist den Gläubigen **schenkt**. *Πάλιν εἰς φόβον* bezeichnet den Geist als unter dem Gesetze herrschend, daher *πάλιν*, wobei an die Juden gedacht ist, welche Furcht vor Gott, nicht Liebe hatten. **Reiche**: „Der mit dem Christenthume vergangene Zustand sklavischer Furcht ist der factische Zustand der Juden unter dem Gesetz, dessen selbstverschuldete Uebertretung sie, gleich pflichtvergessenen Dienern, Matth. 20, 22., Strafe erwarten ließ, 1, 18. 5, 7. 7, 14. 8, 7. Daß der Ap. auch an die, in der **Gesetzesanstalt** liegenden

Ursachen größerer Furcht, an die schreckliche Strenge, und das schwere Joch positiver Gebote, Gal. 3, 12. 2 Kor. 3, 7. Hebr. 12, 28., denke, ist nicht wahrscheinlich; denn im Römerbrief herrscht immer nur der Gegensatz der früheren Lasterhaftigkeit, Strafbarkeit oder idealen Heiligkeit des Christen, welche ihm kindlichen Sinn und Gottesfrieden giebt."

Πν. υἱοθεσίας, ist der Geist der Kindschaft, d. h. der den Wiedergebornen geschenkte Geist der kindlichen Liebe. Joh. 1, 12. 1 Joh. 4, 13. 19. 2 Petr. 1, 2. Gal. 3, 26. Denn wo der Geist Gottes ist, da ist die Liebe Gottes in dem Herzen ausgegossen, Röm. 5, 5. Gal. 4, 6.

Eine neue Schöpfung, versteht sich eine ethische, erfolgt durch den Glauben an Christus mittelst des heil. Geistes. Daher drückt *υἱοθεσία* nicht das Verhältniß der Adoption, sondern nur das Gewordensein der subj. Kindschaft aus. 1 Joh. 3, 1.

Ἐν ᾧ ist Bezeichnung der engen Verbindung des Gottesgeistes mit dem Menschengeiste; so daß das *πνεῦμα θεοῦ* zum *πνεῦμα ἀνθρώπου* wird, indem es demselben einwohnet. *Δι᾽ οὗ* könnte allerdings auch stehen.

Κράζομεν ist als Ausdruck des Kindesverhältnisses gesetzt, weil dieses Rufen und Schreien die Innigkeit der vertrauensvollen Bitte, und zugleich das Bedürfniß bezeichnet. Matth. 7, 7—11. Luk. 11, 9—13. 15, 18.

Ἀββᾶ, syrochald. Form von אב mit dem ursprünglich erklärenden Zusatze *ὁ πατήρ*, ist auch Gal. 4, 7. von Paul. gebraucht, und wird Mark. 14, 36. selbst Christo in den Mund gelegt. Richtig erklärt sie Meyer zu Gal. 4, 17.: „*Ἀββᾶ*, die Anrede Christi, des Sohnes Gottes an Gott, war im christlichen Gebete so stehend und heilig geworden, daß es die Natur eines nomen propr. angenommen hatte, so daß der lebhafte Affect des Kindschaftsbewußtseins nun noch das Appellativum *ὁ πατήρ* hinzutreten lassen konnte, und beides zusammen war allmählich so solenn geworden, daß Mark. (14, 36.) es sogar schon Christo durch ein Hysteron-Proteron in den Mund legte." Fritzsche erklärt die Zusammenstellung beider Ausdrücke aus der Gewohnheit der jüdischen Lehrer der Heidenchristen; also gewissermaßen aus der Gedankenlosigkeit, wenigstens dem Mechanismus dieser Klasse. Paulus wird schwerlich dazu gehören! Uebrigens spiegelt sich in dieser Verbindung der hebr. und griechischen Synonyme das jüd. und gr. Element der Kirche, gleichsam die Verbindung und Versöhnung beider großen Complexe ab.

16. *Αὐτὸ — θεοῦ.* Derselbe Geist bezeugt unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind. Der Ap. erkläret in diesem Verse das *ἐν ᾧ*, die enge Verbindung des Gottes- und Men-

schengeistes, so wie auch die Thatsache, woher der kindliche Sinn der Christen komme.

Αὐτὸ τὸ πνεῦμα bedeutet nicht sogar der Geist, sondern eben der Geist, in welchem wir rufen oder bitten, also der Gottesgeist.

Τῷ πνεύματι ἡμῶν ist der Menschengeist oder das höhere Innere des Menschen = *καρδία*.

Συμμαρτυρεῖ ist nicht mitzeugen, sondern bezeugen, gleichsam beizeugen. Der Apostel kann nicht die Vorstellung haben, daß schon der natürliche Geist das Gefühl der Gotteskindschaft habe, und der heilige Geist nur als Mitzeuge hinzutrete, und das Zeugniß oder Gefühl jenes verstärke: sondern das Gefühl der Gotteskindschaft leitet er ausschließlich von dem heil. Geiste ab, so daß wer diesen nicht hat auch nicht *Ἀββᾶ ὁ πατήρ* ruft. Der göttliche Geist allein wirkt dieses Gefühl; und es ist das specifische Merkmal seiner Wirksamkeit. Weder 9, 1. noch 2, 15. stehet *συμμαρτυρεῖν* in der Bedeutung una cum alio testari. In der ersten ist nicht (Bretschn. Lex.) una cum Christo; in der zweiten nicht (Derselbe) *τῷ ἔργῳ τοῦ νόμου* hinzu zu denken; sondern beidemal stehet es absolut, von der Gewißheit und Stärke oder der Innerlichkeit des Zeugnisses. Daher ist 9, 1. *ἐν πνεύματι* hinzugefügt. Vgl. Apoc. 22, 18., wo *συμμαρτυροῦμαι* für *μαρτυρῶ ἐγὼ* stehet, nur daß letzteres Glosse ist und von Griesb. nicht hätte aufgenommen werden sollen, da *συμμ.* stärker ist, nämlich ich bezeuge, für, ich zeuge. Weder Soph. Phil. 436., noch Eur. Hel. 1080. die Fr. anführt, sind zwingend für die Bedeutung una cum aliquo testari. Und gesetzt auch, daß in diesen Stellen diese Bedeutung stattfände: so beweiset dieses doch nichts für den Paul. Sprachgebrauch. Richtig Reiche: unser Geist empfängt das Zeugniß. Thol.: „*συμματυρεῖ* von St. Vulg. Pesch. im Sinne des Simplex übersetzt, und so auch von den lat. Vätern erklärt. Unrichtig [?] aber giebt Corn. a Lapide an, daß die Griechen es als Simpl. gefaßt hätten. Zu Kap. 2, 15. wurde erwiesen, daß das Compos. keinesweges blos die Bedeutung una testari hat, daß es auch im Sinne mit dem bloßen *μαρτυρεῖν* übereinstimmen könne. An vorliegender Stelle läßt sich die Bedeutung una testari festhalten, nach welcher die *μαρτυρία* des Geistes in dem vorhergehenden kindlichen Gebete gefunden wird, welches ja eben nach Vs. 15. ein Ausfluß des heil. Geistes ist, und durch welches die Ueberzeugung unseres Geistes noch verstärkt wird." Falsch! Wie aber bezeugt der heilige Geist unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind? Einfach dadurch, daß wir Liebe zu Gott haben, denn darin bestehet die Wirksamkeit des Geistes, daß er durch die Liebe Gottes in Christo die Liebe zu Gott erweckt, deren nächste Aeußerung das kindliche, vertrauenvolle, hoffnungselige Gebet ist. Freilich muß sich diese Liebe auch in Thaten äußern. Folglich ist das Zeugniß des h. Geistes nicht ein

bloßes Gefühl, sondern die wahre Sittlichkeit im ganzen Umfange des Wortes. Vollkommen wahr, bestimmt und ächt evangelisch Olsh.: „Uebrigens ward schon bemerkt (zu Vs. 9.), daß dieses Zeugniß des Geistes nicht blos ins Gefühl zu setzen ist (1 Joh. 3, 19.) sondern, daß die ganze innere und äußere Wirksamkeit desselben zusammengefaßt werden muß, als da ist sein Trost, sein Anregen zum Gebet, seine Rüge der Sünde, sein Treiben zu Werken der Liebe, zum Zeugen vor der Welt u. dergl. m. Auf diesem unmittelbaren Zeugnisse des heil. G. ruhet im letzten Grunde alle Ueberzeugung des Wiedergeborenen über Christus und sein Werk." Ja so ist es. Die Sittlichkeit ist das ausschließlich Göttliche; bist du besser und gut geworden durch den Glauben, so hast du das Zeugniß des heil. Geistes, das keine Macht der Erde zu erschüttern vermag. Gott ist der Heilige, Christus ist der Sündlose, der Geist ist der heilige Geist: Christen sollen heilig sein. Dadurch werden sie inne, und manifestiren zugleich der Welt, daß sie den Geist aus Gott empfangen haben, und in Gott wandeln. Röm. 5, 5. *Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* 2 Kor. 1, 22. *Ὁ (θεός) καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* (vgl. 5, 5.). 1 Joh. 3, 21. 22. *Ἀγαπητοὶ, ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν.* In dieser Stelle ist das ganze Zeugniß des heiligen Geistes explicirt, nämlich das Vertrauen, das Gebet und die Tugend. In unserer Stelle ist blos das Gebet erwähnt.

Τέκνα τ. θ. stehet ganz gleich dem *υἱοὶ τ. θ.* Auch Gal. 4, 6. wird das kindliche Gebet der Liebe zu Gott für eine Wirkung des heil. G., und zugleich für ein Unterpfand der Gotteskindschaft erklärt. „*Ὅτι* [daß] *δέ ἐστε υἱοὶ* [wird dadurch bezeugt, daß] *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.*

17. Aus der Gotteskindschaft folgt die (gewisse Hoffnung, 5, 5., der) Erbschaft bei Gott, doch unter der Bedingung der Geduld im Leiden.

Εἰ δὲ — συνδοξασθῶμεν. Sind wir Kinder, so sind wir Erben; Erben Gottes und Miterben Christi; wenn wir anders mit leiden, damit wir auch mit verherrlichet werden.

Εἰ δὲ — κληρονόμοι. Dieser Satz beruhet auf den gesetzlich geordneten Verhältnissen zwischen Eltern und Kindern. *Κληρονόμος* stehet hier im eigentlichen Sinne, und hat den Begriff des Eintritts in den vollen Besitz der Güter.

Κληρονόμοι μὲν θεοῦ. Dieser Satz leidet an einem doppelten Mangel. Zuerst ist er in dem vorangehenden Satz durchaus nicht

zureichend begründet. Denn daraus, daß Kinder Erben der Eltern sind, folgt keinesweges, daß wir Erben Gottes sind. Sodann ist das Bild inadäquat. Denn die Eltern müssen sterben, wenn die Kinder ihr Erbtheil empfangen sollen; sollen wir nun sagen, daß Gott sterben müsse? So weit das einigermaßen möglich ist, ist auch diese Absurdität behauptet worden. Tolet. (bei Reiche) significat futuram mortem Dei i. e. Christi. Beide Arten der Unangemessenheit der Demonstration lassen sich weder wegexegesiren, noch wegdogmatisiren. Der Ap. spricht geistreich; aber *κατ' ἄνθρωπον*, wie er selbst öftrer sagt. 3, 5. 6, 19. Gal. 3, 15.

Κληρονομία bezeichnet die zukünftige Seligkeit. Ap.-G. 20, 32. Gal. 3, 18. Eph. 1, 14. 18. Hebr. 9, 15. 1 Petr. 1, 4. Daher *κληρονόμοι* im prägnanten Sinne, die Erben der Seligkeit, Gal. 4, 7. Röm. 4, 13. 14. Tit. 3, 7. *Θεοῦ* gen. subj. oder auctoris; denn Gott ist es, der die Seligkeit ertheilt.

Συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. Da Christus selbst als Erbe oder Besitzer der Seligkeit, die ihm von Gott, als dem Sohne, ertheilt worden ist, dargestellt wird, Hebr. 1, 2. Matth. 21, 38.: so sind die Christen Miterben Christi. Denn die Christen sollen Christo, wie gleich sein in dem Wirken, so in der Belohnung, Joh. 17, 22.

Εἴπερ κ. τ. λ. Doch ist die Bedingung der zukünftigen Herrlichkeit, und insbesondere des Miterbens mit Christo dieses, daß wir hier mit = d. h. wie er, leiden. Denn erstens hat Christus seine Herrlichkeit der Geduld im Leiden zu danken. Phil. 2, 8. 9. Hebr. 5, 7—9. Sodann ist die freudige Geduld (*χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) die sicherste Bewährung des Glaubens. 1 Petr. 2, 19. Jak. 1, 2. Röm. 5, 3—5. 12, 12. Kol. 1, 11. Daher sollen Christen mitleiden, damit die *δόξα θεοῦ* oder *Χριστοῦ* auch ihnen ertheilt werden kann. 2 Tim. 2, 11. 12. *Πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν.* 1 Petr. 4, 13. *Ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι.* Vgl. Matth. 5, 10—12. 2 Thess. 1, 4. 7.

Ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Das *συνδοξασθῆναι* ist die höchste Spitze der Seligkeit, weil *σωτηρία* und *δόξα* verschieden sind. Die *σωτηρία* ist nämlich materiell unbestimmt, also die Form, die *δόξα* das Wesen der Seligkeit. 2 Tim. 2, 12. *Διὰ τοῦτο πάντα ὑπομένω διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, ἵνα καὶ αὐτοὶ σωτηρίας τύχωσι τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ μετὰ δόξης αἰωνίου.* Vgl. 2 Kor. 4, 17.

18. Der Apostel unterstützt seine indirecte Ermahnung zum Mitleiden, Vs. 17., dadurch, daß er die gegenwärtigen Leiden für unbedeutend in Vergleichung mit der zukünftigen Herrlichkeit erklärt.

Λογίζομαι γὰρ — εἰς ἡμᾶς. Denn ich halte dafür, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit kein Gewicht haben

gegen die Herrlichkeit, die für uns enthüllt werden wird.

Λογίζομαι, ich berechne mir, glaube, meine, denke, bezeichnet eine nicht auf unzweifelhaften Thatsachen beruhende Gewißheit: sondern vielmehr eine auf zureichende, doch mehr subjectiv gültige Gründe sich stützende Ansicht und Meinung, die freilich Ueberzeugung sein kann, wie es hier der Fall ist. Vgl. 6, 11. 14, 14. Phil. 3, 13. 1 Kor. 4, 1. 2 Kor. 10, 2. 11. 11. 5.

Γάρ beziehet sich auf Vs. 17. *Εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.*

Παθήματα sind die äußeren Leiden, Trübsale und Widerwärtigkeiten jeder Art, die das zeitliche Leben (*τοῦ νῦν καιροῦ*) in seinem Gefolge hat. 2 Kor. 1, 6. Phil. 3, 10. Kol. 1, 24.

Τοῦ νῦν καιροῦ, gen. subj. *Ὁ νῦν καιρός* bezeichnet die gegenwärtige, kurz gemessene (*ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπόν ἐστι*) Erdenzeit.

Οὐκ ἄξια. Reiche: „*Ἄξιος* stehet hier in ursprünglicher etymologischer Bedeutung, quod lancem trahit, *ἄγει*, momentum habet, was ein Anderes aufzuwiegen im Stande ist. Etym. M. *ἄξιος — ἀπὸ μεταφορᾶς τῶν σταθμῶν τῶν ἴσην ῥοπὴν ἐχόντων;* daher agina i. e. scapus trutinae. Der Sinn ist also: die kurzen Leiden wiegen die Wonne der Ewigkeit nicht auf." 1 Kor. 7, 31. *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.* 2 Kor. 4, 17. 18. *Τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν, καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν. Μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα, αἰώνια.* Lucian. Demonax (T. V. ed. Bip.) p. 235. §. 8. *Τοὺς δὲ ἢ πενίαν ὀδυρομένους, ἢ φυγὴν δυσχεραίνοντας, ἢ γῆρας, ἢ νόσον αἰτιωμένους, σὺν γέλωτι παρεμυθεῖτο, οὐχ ὁρῶντας ὅτι μετὰ μικρὸν αὐτοῖς παύσεται μὲν τὰ ἀνιῶντα, λήθη δέ τις ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ ἐλευθερία μακρὰ πάντας ἐν ὀλίγῳ καταλήψεται.* Vgl. die Inschrift an einer Kapelle in Tyrol: All Ding á Weil.

Reiche sagt ferner: „die gewöhnliche Bedeutung werth paßt gar nicht, denn die Leiden sind weniger als nichts werth, und können mit der Seligkeit in keine Vergleichung des Werths kommen; es müßte denn der Ausdruck ironisch sein, was aber mit der Feierlichkeit der Rede nicht stimmt." Doch werth paßt allerdings. Denn was Gewicht auf der Wagschale hat, hat Werth. Die Leiden nun haben keinen Werth, d. h. kein Gewicht, gegen die Herrlichkeit des Jenseits. Luther hat daher ganz richtig übersetzt, vorzüglich da *πρός* eine Vergleichung ausdrückt.

Τὴν μέλλουσαν — εἰς ἡμᾶς. Δόξα ist der glanzvolle Zustand in der besseren Welt. Einen durchaus bestimmten Begriff hat das Wort nicht, weil es Schein, Glanz, Schimmer des Lichtes bedeutet,

und folglich nur bildlich einen höheren, besseren, vollkommneren Zustand anzeigt. Da Gott im Lichte wohnet, 1 Tim. 6, 16., so wird auch die *κληρονομία τ. θ.* als ein Erbtheil im Lichte vorgestellt, (Kol. 1, 12. *κλῆρος τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί*) und so eine Seligkeit, gleich Gottes, bezeichnet.

Μέλλουσαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. Die *δόξα* ist zwar ihrem wesentlichen Grunde nach, welches die *σωτηρία* ist, 2 Thess. 2, 13. 14., gegenwärtig, doch nach ihrer vollen Darstellung zukünftig. In *μέλλουσαν* liegt nicht die Nähe, sondern die Gewißheit. *ἀποκαλύπτεσθαι*, enthüllt werden, oder zur Erscheinung kommen, wird von dem Offenbarwerden des bisher Verborgenen gebraucht. Auch *δόξα* ist eine zwar im Vorgefühle geahnete, aber doch nicht begriffene, weil erst in Zukunft zu erlangende, und deshalb verborgene. Kol. 3, 3. 4. *Ἀπεθάνετε γὰρ καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ. Ὅταν δὲ ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ἡμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.* 1 Joh. 3, 2. *Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἴδαμεν δὲ ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα· ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστι.* Von der *σωτηρία* und *ζωή*, auch *αἰώνιος ζωή* unterscheidet sich die *δόξα* so, daß die *σωτηρία* die Negation des *ὄλεθρος* ist, und den allgemeinen Begriff der Rettung und des Heiles hat; *ζωή* bezeichnet die auf dem Grunde der *σωτηρία* ruhende Erhöhung des eigentlichen Seins oder Wesens mittelst der geistig sittlichen Lebenskraft, und hat zur näheren Bestimmung *αἰώνιος*, in wiefern dieses innere, selige Leben in dem Jenseit fortdauert; *δόξα* bezeichnet die äußeren Verhältnisse des Jenseits, die, da sie nicht näher bestimmt werden können, als Lichtglanz, und dadurch als vollkommen beschrieben werden.

Εἰς ἡμᾶς drückt aus, daß diese Enthüllung eine reale, nicht blos ideale durch Erkenntniß für uns sein werde; sie wird stattfinden so, daß sie zu uns gelangt, und wir an derselben Theil nehmen.

19—25. Der Apostel führt nun weiter aus, worauf sein Glaube an die Gewißheit der zukünftigen Verherrlichung ruhe. Dieses ist das sehnsuchtvolle Harren der Menschheit auf einen höheren Zustand, als der gegenwärtige ist, der das Gefühl der Eitelkeit und Nichtigkeit, aber dadurch zugleich der Hoffnung erzeugt. Dieser Grund ist dadurch unwiderleglich, weil das Gefühl der Nichtigkeit auf der einen und die Sehnsucht nach einem höheren und besseren Zustande auf der anderen Seite nur in solchen Seelen entstehen kann, welche die Bestimmung haben, in letzteren einzutreten. Der Satz: und was die innere Stimme spricht, das täuscht die hoffende Seele nicht, ist ein Naturgesetz der Geisterwelt. Der Apostel spricht ihn nicht als Gesetz aus; aber er liegt seiner Demonstration zum Grunde. Und er ist eine Wahrheit, die um so gewisser ist, als sie von allen edelen Seelen erkannt und be-

hauptet wird; dieser Glaube ist eine unmittelbare Aeußerung des höheren Seins, und eben als solche vollkommene Gewißheit. Denn Gott redet durch das Sein außer uns und in uns.

19. *Ἡ γὰρ — ἀπεκδέχεται.* Denn das Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes.

Γάρ beziehet sich auf *λογίζομαι*, und giebt an, welches der Grund der Meinung oder Ueberzeugung sei, die der Apostel im vorigen Verse ausgesprochen hat.

Ἀποκαραδοκία, (s. die Comment. von Reiche und Fritsche zu dieser Stelle) von *κάρα* und *δοκέω* = *δόκω* = *δέχω* ion. *δέκω*, den Kopf in die Höhe nehmen oder heben, also warten, erwarten, drückt eine beharrliche (*ἀπὸ*), folglich auch gespannte und feste Erwartung aus; (Etym. *M. καραδοκεῖν, τῇ κεφαλῇ προβλέπειν, καὶ ἐλπίζειν τὸ ἐκδεχόμενον*). Das Prädicat *ἀποκαραδοκοῦσα* ist hier in ein Abstractum verwandelt, und zum Subject gemacht, um den Begriff hervorzuheben.

Τῆς κτίσεως, der Menschheit. S. die Rechtfertigung dieser Erklärung und die Widerlegung der entgegenstehenden unten nach Vs. 25.

Τὴν ἀποκάλυψιν bezeichnet den Act des Enthülltwerdens, und ist passivisch zu nehmen, wie in den meisten Stellen. z. B. 1 Kor. 1, 7. *ἀπεκδεχομένους τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (vergl. Kol. 3, 4. Tit. 2, 13.) Mit Unrecht ziehet Reiche hierher 1 Kor. 2, 9., da diese Stelle das Evangelium (formell) als Offenbarung, d. h. als Geoffenbartes schildert. Aber zwischen dieser und jener Offenbarung ist ein Unterschied. Nur kann hier die Allgemeinheit des Ausdrucks befremden, da derselbe nichts über das Was des Offenbarwerdens bestimmt. Allein theils durfte der Apostel das als bekannt voraussetzen, theils wird es in dem Folgenden näher bestimmt. Jedenfalls will der Apostel die *δόξα* andeuten, die in dem Jenseits zu erwarten ist, 2 Kor. 4, 17. 18.

Τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, sind nicht speciell die Christen, sondern universell alle die, welche als *υἱοὶ* oder *τέκνα τοῦ θ.* an der Herrlichkeit Gottes Theil nehmen. Die Enthüllung der Kinder Gottes ist die Auferstehung. Luk. 20, 35. 36. *οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν, οὔτε γαμοῦσιν, οὔτε ἐκγαμίσκονται· οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται· ἰσάγγελοι γάρ εἰσι· καὶ υἱοί εἰσι τοῦ θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* In den letzten Worten lieget unwidersprechlich der Satz, daß die Auferstandenen Söhne Gottes sind, eben dadurch, daß sie auferweckt sind. Wendet man dagegen ein, daß ja auch die Gottlosen auferweckt werden, so ist das freilich auch Lehre des N. T. Auf der anderen Seite ist es aber gewiß, daß öftrer von der Auferstehung der Gerechten (Christen) die Rede ist. Wie dem nun aber auch sei, weil es allerdings schwierig ist, die eschatologischen Vorstellungen

des N. T. zu einem zusammenhängenden System zu verarbeiten, so ist doch dieses unzweifelhaft, daß ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τ. ϑ. nichts anderes bedeutet, als die Auferstehung, oder das bessere Leben nach dem Tode im Jenseit.

Ἀπεκδέχεται, erwartet mit Spannung. Der Apostel behauptet also in diesem Verse, daß die ganze Menschheit dem besseren Zustande entgegenharre, daß sie sich heftig sehne nach dem Leben im Jenseit, nach der Auferstehung, durch welche sie in eine bessere Welt eingeführt wird. Dieser Satz ist falsch, wenn unter πᾶσα ἡ κτίσις alle einzelnen Menschen verstanden werden; er ist vollkommen richtig und durchaus wahr, wenn das Abstractum in seiner eigentlichen Potenz genommen, die Menschheit verstanden wird. Denn diese sehnet sich allerdings nach dem Jenseit; alle Religionen der gebildeten Völker ohne Ausnahme drücken diesen Glauben und dieses Gefühl aus. Ja die Seele der Menschheit ist von der Sehnsucht nach einem besseren Zustande durchschauert; ihrem Herzen ist tief, wie das Bewußtsein Gottes und das Sittengesetz, so die Hoffnung der Unsterblichkeit eingegraben. Das bessere Jenseit nennet der Apostel ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ ϑεοῦ.

20. 21. Der Grund (γάρ), warum die Menschheit dem Jenseit entgegenharret, wird nun angegeben; weil sie der Nichtigkeit auf Hoffnung unterworfen ist.

Τῇ γὰρ — τοῦ ϑεοῦ. Denn der Nichtigkeit ist die Kreatur (die Menschheit) unterworfen, nicht aus freiem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung; daß auch sie selbst befreit werden wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes.

Ματαιότης bezeichnet die Hinfälligkeit, Nichtigkeit, Vergänglichkeit, alles was keinen festen Grund seines Bestehens und Wesens hat. Denn μάταιος ist das Grund- und Wesenlose, wie z. B. der Götzendienst und die Götzen, Sap. 13, 1. 1 Kor. 8, 4. 10, 19. Daher Röm. 1, 21. ἐματαιώϑησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, sie geriethen in ihren Gedanken auf Grund- und Wesenloses, indem sie eben die Götzen, die nichts sind, für etwas reales hielten, oder als real dachten. Die ματαιότης der ird. Dinge, des Lebens und seiner Herrlichkeit ist deutlich genug auch im N. T. ausgesprochen. 1 Kor. 7, 31. *Παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.* 1 Joh. 2, 17. *Καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιϑυμία αὐτοῦ.* 1 Petr. 1, 24. (Ps. 102, 12. Ps. 103, 15. Jes. 40, 6. 7. Sir. 14, 19.) *Διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνϑρώπου ὡς ἄνϑος χόρτου· ἐξηράνϑη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνϑος αὐτοῦ ἐξέπεσε.* Vgl. Jak. 1, 10. 11. — Jak. 4, 14. *ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; ἀτμὶς γάρ ἐστιν ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα δὲ ἀφανιζομένη.* 1 Kor. 4, 18. *τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα.* Dieses tiefe, schmerzliche Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen und Sichtbaren

hat stets die Menschheit durchdrungen. Zeugniß geben die Schriftsteller aller Zeiten und Völker; Koheleth insbesondere stellet es dar. Allerdings regt es sich nur in dem tiefer blickenden und fühlenden Geiste und Herzen; ist es aber deshalb minder gegründet und minder allgemein? Nein, man muß sagen, die Menschheit empfindet die Nichtigkeit der Dinge.

Ὑπετάγη ἐπ' ἐλπίδι. Diese Worte gehören zusammen; denn neben der Nichtigkeit gehet die Hoffnung her. Jenes ist das Negative, dieses das Positive; jenes erweckt dieses, aber nicht so, daß es die Hoffnung erzeuget, sondern nur so, daß es dieselbe zum Bewußtsein bringt. Denn die Hoffnung wurzelt in dem Wesen des Geistes; aber sie verbleicht, wenn der Blick auf die *βλεπόμενα* ausschließlich gerichtet ist, und an diesen genug hat. Doch läßt sich auch sagen, daß die Hoffnung, die dem Geiste einwohnt, das Gefühl der *ματαιότης* erzeugt. Also *ματαιότης* und *ἐλπὶς* sind correlata. Vgl. **Plat. Phaedo p. 63. B. C.** *Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ᾤμην ἥξειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ· νῦν δὲ εὖ ἴστε, ὅτι παρ' ἄνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς· καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ διϊσχυρισαίμην· ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότας πάνυ ἀγαθοὺς ἥξειν, εὖ ἴστε ὅτι, εἴπερ τι ἄλλο τοιούτων διϊσχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ' ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καὶ, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.*

Ὑπετάγη zeigt an, daß die Menschheit einem Drucke unterworfen ist; und das Pass. schließt das *οὐχ' ἑκοῦσα* mit ein. Das Unfreiwillige des Unterworfenwerdens wird besonders markirt, theils damit man es nicht als Strafe denken solle, theils damit der Gegensatz *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* desto mehr hervortrete. Die *ματαιότης* als Strafe zu denken verbietet der Zusatz *οὐχ' ἑκοῦσα.* Denn nicht freiwillig zeigt nur dieses an, daß sie nicht diesen Zustand selbst gewählt hat, nicht aber daß sie in denselben aus Zorn versetzt ist. Gewiß würde die Menschheit sich nicht freiwillig der *ματαιότης* unterworfen haben.

Διὰ τὸν ὑποτάξαντα. Daß der *ὑποτάξας* Gott ist, leuchtet ein, und ist anerkannt. Welche Verkehrtheit den Adam, oder den Menschen, oder den Teufel, oder gar Nero zu verstehen! Gewiß, auch die Schrift gereicht zum Falle für viele, die sie als *σκολιοὶ* und *διεστραμμένοι* auslegen! *Διὰ* c. acc. ist hier nicht soviel als *διὰ τοῦ*, sondern, weil in *ὑποτάξας* eine Handlung ausgedrückt ist, ist *διὰ* c. acc. gesetzt, um anzuzeigen, daß es wegen dieser Handlung geschehen ist, daß die Menschheit unterworfen wurde der Nichtigkeit. Die Unterwerfung geschah bei der Schöpfung des Menschen dadurch, daß er aus Erde (*χοϊκός*) geschaffen wurde. Keineswegs aber mit Hinblick auf die Sünde Adams (**Theodor.**), son-

dern weil Gott diese und keine andere Art der Schöpfung beschlossen hatte.

Ἐπ' ἐλπίδι. Vor diesem Worte sollte nicht einmal ein Komma gesetzt werden, weil Vs. 20. und 22. auf das engste, und namentlich ἐπ' ἐλπίδι mit ὑπετάγη zusammenhängt. Ἐπὶ drückt die Bedingung oder die Grundlage aus; sehr richtig Luther: auf Hoffnung. Denn die Hoffnung war Grund und Zweck der Unterwerfung. Man könnte auch mit Hoffnung übersetzen, so daß die Hoffnung als das Hinzugethane gedacht werde. Win. 374.

Ὅτι führt das Object der Hoffnung ein. Das Folgende ist nicht der Grund des Harrens, sondern der Gegenstand, der im schroffsten Gegensatze zur ματαιότης stehet, weil er die ewige Freiheit in der Herrlichkeit ist.

Καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις. Für die Kreatur scheint strenge genommen solche Hoffnung zu groß, überschwenglich, weil ihr gegenwärtiger Zustand so leidenvoll, nichtig und vergänglich ist. Daher setzt der Apostel καὶ αὐτή, um die einstige Befreiung für die Menschheit als etwas Großes, über alle Vorstellung und Erwartung Hinausgehendes zu bezeichnen; als eine Verklärung.

Ἐλευθερωθήσεται — φθορᾶς. Die φθορὰ ist die Vergänglichkeit. Während ματαιότης nur die Form ausdrückt, bezeichnet φθορά das Wesen oder die allmähliche aber unvermeidliche Auflösung. Und weil diese wider Willen der κτίσις erfolgt, und ihr mancherlei Schmerzen bereitet: so ist sie eine δουλεία, von welcher jedoch Befreiung eintreten soll. 2 Kor. 4, 16. ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἄνθρωπος διαφθείρεται. Φθορά ist also in rein phys. Sinne von der Zerstörung des Leibes zu nehmen, und nicht von der Sünde zu erklären. Vgl. 1 Kor. 15, 42. 2 Petr. 2, 12. Kol. 2, 22. Jes. 24, 3. Jon. 2, 7. Hesych. φθορὰ ὄλεθρος. Das Todesgefühl ist schmerzlich; ihm unterworfen sein ist δουλεία.

Εἰς ἐλευθερίαν. Das ist wegen δουλεία gesetzt. Auf die Erlösung von der δουλεία wird ein Zustand der Freiheit folgen. Das εἰς drückt das Ziel aus, wohin die Befreiung führt. Doch würde die ἐλευθερία immer nur mehr negativ sein, eben als Freisein vom Joche. Um nun den Zustand positiv und materiell zu bestimmen, setzt der Apostel τῆς δόξης, gen. appos. hinzu, der die Beschaffenheit der ἐλευθερία aussagt. Es wird eine Freiheit der Herrlichkeit, d. h. die Freiheit wird mit Herrlichkeit verbunden sein, oder erstere in letzterer ihr Wesen haben. Man kann allerdings die Construction ἐλευθερωθήσεται εἰς für construct. praegnans nehmen, so daß es gesagt ist anstatt: ἐλευθερωθήσεται καὶ κατασταθήσεται εἰς κ. τ. λ.

Τῶν τέκνων τ. θ. sind wieder nicht die Christen, sondern alle, welche die δόξαν besitzen. Zu denselben gehören die Engel und Vollendeten. Hebr. 12, 22. 23. Ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει, καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων

πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἐν οὐρανοῖς ἀπογεγραμμένων, καὶ κριτῇ Θεῷ πάντων, καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων. Daher erklärt Jesus Matth. 22, 30. *ἐν τῇ ἀναστάσει — ὡς ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ εἰσι.* Die Redensart *τῶν τέκνων τ. θ.* steht also gleich dem *ἐν οὐρανῷ*. Wendet man ein, daß nicht die ganze Menschheit in diesen Zustand kommen werde, sondern nur die Guten: so trifft dieser Einwand eben so wohl und mit gleichem Rechte die Erklärung Jesu, daß in der Auferstehung (im anderen Leben) alle den Engeln gleich sein werden. Uebrigens hat der Apostel hier nur den besseren Theil der Menschheit im Auge. Denn nur dieser empfindet sehr tief die Vergänglichkeit; nur dieser fasset Hoffnung; nur dieser heiliget sich für diese Hoffnung. Demnach hat er ein Recht, von der ganzen Menschheit zu sprechen; obwohl nicht alle Einzelnen dazu gelangen. A potiori fit denominatio. Es ist Engherzigkeit alle Ausdrücke auf das Prokrustesbette der Dialektik zu legen.

Die Menschheit hat die Hoffnung, frei zu werden vom Joche der Vergänglichkeit, und zur Freiheit der Herrlichkeit im Himmel zu gelangen, heißt nichts anderes, als daß die menschliche Natur zu einem vollkommenen Dasein bestimmt ist, und jeder, der die Bedingungen erfüllt, dazu gelangen kann. Auf formell gleiche Weise sagt Paulus 9, 30. 31.: *Τί οὖν ἐροῦμεν· ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως· Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε.* Weder alle Heiden erlangten, noch alle Israeliten verloren den *νόμος δικ.* Gleichwohl hat der Apostel in abstracto Recht; etwa so wie 1 Thess. 4, 13. *οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα*, denn nicht alle Heiden waren ohne Hoffnung, so wenig wie alle Christen Hoffnung hatten. Da aber dem Christenthume die *ἐλπίς* wesentlich eigen ist, dem Heidenthume nicht, so kann er die Heiden als *μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* darstellen.

22—25. Paulus erläutert noch die beiden Sätze, daß die ganze Kreatur unter der Knechtschaft der Vergänglichkeit seufze; und daß die Hoffnung sie tröste. Wie vorher 7, 5. durch Vs. 7—9, Vs. 6. durch Vs. 10. 11. erläutert wurde: so beziehet sich 22. 23. auf Vs. 19. und 24. 25. auf Vs. 20. Paulus liebt es, Erläuterungen nach zu bringen, und das vorher kurz Gesagte später ausführlicher zu expliciren.

22. 23. *Οἴδαμεν — σώματος ὑμῶν.* Wir wissen aber, daß alle Kreatur bis jetzt innerlich seufzet und Wehen empfindet; und nicht allein sie, sondern auch wir, die wir des Geistes Erstlinge haben, ja wir selbst seufzen in uns, indem wir auf die Kindschaft harren, auf die Befreiung vom Körper.

Οἴδαμεν drückt eine Erfahrung aus, an welcher zu zweifeln der Apostel keine Ursache hat. Stärker zeugt und bezeugt bei Paulus die Formel *οὐκ οἴδατε.* Weder die Person noch der Numerus

hat einen besonderen Grund, sondern die Formel drückt ganz allgemein eine Versicherung aus. Vgl. 2, 2. 3, 19. 7, 14.

Γάρ beziehet sich nicht auf Vs. 21., sondern auf Vs. 20.

Συστενάζει καὶ συνωδίνει deutet darauf hin, daß die Menschheit nicht laut und offen, sondern bei sich, (*συν*) d. h. im Inneren seufze und Wehen empfinde. Denn in einigen Compositis, die Geistesbewegungen anzeigen, drückt *σύν* aus, daß der Vorgang innerlich ist, z. B. *συνειδέναι*, *συνείδησις*, *συναισθάνομαι*, *σύνεσις*, *συνήδομαι* u. dgl. Daher ist *συστενάζει* und *συνωδίνει* = *ἐν ἑαυτοῖς* (*ἐν ἑαυτῷ*) *στενάζει*, *ὠδίνει* Vs. 23. Vgl. zu 2, 15. 9, 1. Ein „Mitseufzen mit den Kindern Gottes" ist nicht ausgedrückt, denn die Kinder Gottes im dogm. oder phys. Sinne seufzen, nicht blos die im ethischen Sinne. Aber eben so wenig ist dadurch gesagt, daß „die Natur mit den Menschen seufze und Wehen empfinde." Fr. Restat igitur, ut illud *σὺν* generatim ad alios referatur, quibuscum mundus jam dudum gemuerit vehementerque doluerit (novimus enim totum mundum simul ingemiscere et moerere usque ad hoc tempus v. Act. 22, 20. (in dieser Stelle heißt *συνευδοκῶν* ich freute mich, hatte inneres Wohlgefallen. Quod si quinam illi alii sint, quibuscum totus mundus inde ab Adami temporibus lugeat quaesiveris, homines esse respondeo (willkürlich!). Hos omnes post Adami scelus immortalitatis facta jactura, 5, 12. sqq. 1 Cor. 15, 22. fragilitatis suae non minus taedet, quam mundum (?) sed non nisi Dei filiis immortalitas Adami maleficio amissa aliquando restituetur. Gesetzt auch, daß die Menschen wegen ihrer Sünde seufzten, so könnte doch keinesfalls die schuldlose Natur mitseufzen; und wenigstens müßte unter den Christen das Geseufze aufhören, da Christus die Sünde und ihre Folgen aufgehoben hat. Wie viel besser und natürlicher: die ganze Menschheit seufzet innerlich und empfindet Wehen wegen der Eitelkeit und Nichtigkeit der Dinge, der sie unfreiwillig unterworfen ist. Vgl. 2 Kor. 5, 2. 4. *Καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν. — Καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι.* Sap. 9, 15. *Φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφροντίδα.*

Ἄχρι τοῦ νῦν deutet nicht an, daß das Ende nahe sei (Bengel, Reiche): sondern es ist deshalb gesetzt, um den Uebergang zu dem Folgenden zu bahnen, wo auch den Christen ein Seufzen beigelegt wird. Es bezeichnet daher: bis auf den gegenwärtigen Augenblick, und deutet an, daß auch durch Christus keine Veränderung eingetreten ist; was jedoch erst im folgenden Verse ausgesprochen wird.

23. *Οὐ μόνον δέ.* Eine dem Paulus sehr geläufige Formel, die das Vorhergehende bestätiget, aber mit *ἀλλὰ καὶ* erweitert. Hier ist zu ergänzen: *πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει.* In den nun folgenden Worten finden sich mancherlei Umstellungen und

Auslassungen, die sämmtlich darin ihren Grund haben, daß die recepta falsch gedeutet oder verstanden wurde.

Ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ — στενάζομεν. Die wichtigste Frage ist, was ἀπ ἀρχὴν πνεύματος ἔχειν heiße; denn darnach richtet sich die Bestimmung, wer die οἱ — ἔχοντες sind.

De Wette: „Hiervon giebt es folgende Erklärungen: 1. (die) obgleich wir die Erstlinge des Geistes (gen. partit.), d. h. die erste Mittheilung des Geistes empfangen haben. Aber „so scheint das ἀπ. fast müßig zu sein: beim Seufzen nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes macht es kein Moment aus, ob sie zuerst oder einige Jahre später das πν. empfangen haben." Win. §. 482. Nach Rche. ist damit angedeutet, daß das Ziel des Seufzens noch ferne sei, indem erst noch die Fülle der Juden und Heiden aufgenommen werden müsse. Nach Mey. sind damit die damaligen Christen in Vergleich mit der größeren Masse derer, die den Geist noch empfangen sollten, bezeichnet. Es wäre also das τ. ἀπ. ein Nebengedanke, das Hauptgewicht läge auf τ. πν.: obgleich wir den Geist, und somit eine Gewähr der künftigen Herrlichkeit empfangen haben; 2. die wir die ersten Gaben des Geistes (im Gegensatze einer vollständigen Mittheilung himmlischer Güter in der dereinstigen Herrlichkeit) empfangen haben; 3. die wir als Erstlinge der künftigen himmlischen Ernte den Geist empfangen haben. Hiernach ist τοῦ πν. gen. appos. wie in der Phrase τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύμ. 2 Kor. 1, 22. 5, 5. vgl. Eph. 1, 14." Zuerst ist Reiche's Bemerkung richtig: „der sich an καὶ αὐτοί eng anschließende Zwischensatz: τὴν — ἔχοντες involvirt den Grund, warum das στενάζειν der Christen besonders merkwürdig sei: sogar die, welche und obgleich sie die Erstlinge des Geistes haben." Ἀπαρχή (S. Keilii Opp. Acad. I, p. 194. seqq.) bedeutet, sowohl die erste als die vorzüglichste Gabe. Nur an die zweite Bedeutung ist hier zu denken, wegen des ἄχρι τοῦ νῦν. Es kann die Redensart οἱ ἀπ. τ. πν. ἔχ. nichts anderes bedeuten als: die wir den Geist, die herrlichste Gabe empfangen haben, gen. appos. Denn als Empfänger des Geistes sind die Christen vor der ganzen Menschheit ausgezeichnet und unterschieden. Und da der Geist gleichsam eine neue Kreatur schafft: so könnte man allerdings meinen, daß durch seine Kraft das Schmerzgefühl aufgehoben würde. Doch kann das nicht sein, weil die (phys.) Ursache, nämlich die ματαιότης und φθορά nicht aufgehoben ist. Hieraus erhellet aufs neue, daß in der ganzen Stelle von der Sünde nicht von fern die Rede ist. Daß übrigens ἀπαρχή die Bedeutung habe, id quod in suo genere praestantissimum est, beweiset Jak. 1, 18. Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα αὐτοῦ κτισμάτων. In unserer Stelle aber heißt es donum praestantissimum, weil die primitiae frugum, als Opfergaben, die besten sind.

Καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ist epanalepsis. *Ἡμεῖς* ist hinzugesetzt, weil *καὶ αὐτοὶ* unbestimmt war. *Ἡμεῖς* aber bezeichnet nicht die Apostel, sondern die Christen.

Υἱοθεσία ist die Anastasis; der (für uns künftige) herrliche Zustand der Kinder Gottes im Reiche Gottes. Mey.: weil wir auf Adoption harren (?). Ist denn diese nicht schon erfolgt, und zwar eben durch das *πνεῦμα*, Vs. 15. *Υἱοθεσία* ist in demselben Sinne gesetzt, wie Jesus sagt, Luk. 20, 37. *καὶ υἱοί εἰσι θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* Ohnehin hatte Paulus vorher den zukünftigen Zustand *ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τ. θ.*, Vs. 21. und Vs. 19. *ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τ. θ.* genannt.

Τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Dieses wird zur Erklärung des dunkleren und schwierigern Ausdrucks hinzu gesetzt. Was *ἀπ. τ. σ.* sei, kann nur das dogm. Vorurtheil verkennen; nur dieses kann *σώμ.* für den gen. subj. halten und deuten: die Befreiung unseres Leibes nämlich von den irdenen Theilen, a mortalitate. Thol.: „der gen. *σώματος* könnte zwar sprachlich auch gen. obj. sein, und wäre dieß dem paulin. Lehrbegriffe von der Erhaltung des Leibes in der Auferstehung nicht entgegen, denn man könnte eben bestimmter an das *σῶμα ἁμ.* denken; aber übereinstimmender mit dem Worte des Apostels 2 Kor. 5, 4. *οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι* ist die Fassung als gen. subj., welche seit Chrys., Theod. von den Meisten angenommen worden, der äußerlich erscheinende Mensch soll ebenfalls von dem, was ihn jetzt drückt, befreiet werden, welches nach Vs. 11. die Spitze der Erlösung." Zuerst ist zu leugnen, daß *σώμ.* hier der gen. subj. sei. Das ist zwar allerdings nach der grammatischen Form möglich, vgl. Eph. 1, 14. *ἀπολύτρ. τῆς περιποιήσεως* und Meyer z. d. St.; hier aber widerstrebt der Sinn. Denn eben das *σῶμα* ist der Grund des Seufzens; und folglich muß jenes abgethan werden, wenn dieses wegfallen soll; cessante causa cessat effectus. Das *σῶμα* hat nämlich nicht blos irdene Theile, sondern ist total *χοϊκόν, ἐκ γῆς.* Folglich ist *σώματος* gen. obj. Vgl. Hebr. 9, 15. *εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων.* Ferner ist es eine irrige Annahme, daß Paulus die Erhaltung des Leibes in der Auferstehung lehre. Im Gegentheil er lehret die Vernichtung. 1 Kor. 15, 50. Er lehret, daß der neue Körper *πνευματικόν, ἐπουράνιον*, nicht *ψυχικόν* oder *χοϊκόν* (*ἐκ γῆς*) Vs. 46. 48. sein wird; und nennet daher denselben *οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ, οἰκίαν ἀχειροποίητον, αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* 2 Kor. 5, 1. 2. (*Ἀχειροποίητος* beziehet sich darauf, daß der gegenwärtige Körper aus einem Erdenkloße, folglich mit Händen gemacht ist. Gen. 2, 7. 21. 22. Will man sich aber auf das *ἐπενδύσασθαι* berufen, so gehet ja das *ἐκδύσασθαι* voraus, das heißt ausdrücklich: *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*, Vs. 4. Hiernach muß das *ἀλλαγησόμεθα* erklärt werden; welches nicht eine Verklärung, sondern eine Auflösung des

Erdenleibes bedeutet.) Folglich ist ἀπολύτρωσις τ. σ. ἡμ. nichts anderes, als die Befreiung und Erlösung von dem gegenwärtigen Körper, der Schmerzensquelle. An den Einwand, daß der Tod nicht Allen υἱοθεσίαν bringe, sondern nur den Christen, und zwar den ἐκλεκτοῖς hat hier der Apostel so wenig gedacht, als vorher bei der seufzenden Kreatur an die nicht Seufzenden. Er spricht in abstracto, und in diesem Sinne ist der Satz vollkommen wahr; jedenfalls ist die ἀπολύτρωσις eine unerläßliche Bedingung der δόξα. Auch Petr. erklärt den Tod als Bedingung des besseren Seins. 1 Br. 4, 1. ὁ παθὼν ἐν σαρκὶ (= ὁ ἀποθανών) πέπαυται ἁμαρτίας. Vs. 6. ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι. Deswegen ist Eph. 4, 30. ἡμέρα ἀπολυτρώσεως, der Tag der Erlösung von dem Leibe mit allen hieraus entspringenden Folgen, die Apok. 21, 4. beschrieben werden: Καὶ ἐξαλείψει ὁ θεὸς πᾶν δάκρυον ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν, καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι, οὔτε πένθος, οὔτε κραυγὴ, οὔτε πόνος ἔσται ἔτι, ὅτι τὰ πρῶτα ἀπῆλθον. Vgl. Meyer zu Eph. 1, 14. 4, 30.

24. 25. Die Hoffnung, die zugleich mit dem Gefühle der Nichtigkeit gegeben, und bei den Christen mittelst des πν. noch stärker und fester ist, entwickelt der Apostel. Er leugnet nicht, daß die Hoffnung kein Schauen ist, und daß daher mit der Hoffnung die Geduld verbunden sein müsse.

Τῇ γὰρ — ἀπεκδεχόμεθα. Denn der Hoffnung nach besitzen wir das Heil. Eine sichtbare Hoffnung ist aber nicht Hoffnung; denn was einer siehet, wie hofft er es noch? Wenn wir aber hoffen, was wir nicht sehen, so erwarten wir es mit Geduld.

Γάρ beziehet sich auf das im Vorigen erwähnte Seufzen der Christen, dessen Grund hier angegeben wird, und darin lieget, daß die Christen das Heil nicht wirklich, sondern nur in Hoffnung besitzen.

Τῇ ἐλπίδι, der Hoffnung nach; Dat. der beschränkenden Rücksicht. Win. 192. Röm. 4, 20. Phil. 2, 7. Es kann nicht heißen: durch die Hoffnung (= πίστει) wurden wir gerettet. Dagegen streitet der Sinn und der Zusammenhang im Vorhergehenden und Folgenden. Denn vorher war von der Hoffnung die Rede (υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι) und eben dieses soll nun näher bestimmt werden. Fr: Verba τῇ ἐλπίδι idcirco primo l. collocata sunt, ut hanc oppositionem indicarent: οὐ τῇ ἀπολαύσει „(der Hoffnung, Tit. 3, 7. nicht dem Besitze oder Genusse nach). Luth.: denn wir sind wohl selig, doch in der Hoffnung." Der Einwand (de W.), daß dann σεσωσμένοι ἐσμέν, nicht ἐσώθημεν geschrieben sein müßte, welcher Aor. auf das Factum der hoffenden Annahme des Evang. hinweise, kann nichts gelten. Denn ἐσώθημεν muß jedenfalls bedeuten: ist uns das Heil zu Theil gewor-

den; man mag nun τῇ ἐλπίδι als Dat. instr. oder als Dat. der Rücksicht fassen. Streng genommen ist zwischen beiden Auffassungen kein großer Unterschied. Denn wenn gesagt wird Spe salus obtigit, so enthält dieser Satz auch dieses, daß es eben nur eine Hoffnung ist, der wir das Heil verdanken, in wiefern der, welcher die Hoffnung nicht annimmt oder festhält, des Heiles verlustig wird, weil es auf keine andere Weise gegeben ist.

Ἐλπὶς δὲ — ἐλπίς. Das erste ἐλπίς ist metonymisch für das Gehoffte, oder den Gegenstand der Hoffnung gesetzt. Kol. 1, 5. *Διὰ τὴν ἐλπίδα ἀποκειμένην ἡμῖν ἐν οὐρανοῖς.* Es bezeichnet also τὰ μὴ βλεπόμενα. Denn ἐλπὶς βλεπομένη ist eben der Inbegriff der βλεπόμενα, folglich nicht ἐλπίς, die ihrem Wesen nach auf die μὴ βλεπόμενα gehet.

Τί καὶ, wie noch? warum auch? *Καὶ* [etiam] interrogativis vocibus τίς, ποῦ, πῶς, ποῖος ita postponitur, ut earum vim intendat. Porson ad Eur. Phoen. 1373.

Δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα stellt das Wesen der wahren ἐλπίς, der spes salvifica dar, welche ein geduldiges Abwarten ist; ein unerschütterliches Festhalten des Gehofften. Hebr. 10, 23. κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ.

26. 27. Der Apostel erinnert sich, daß in dem Leben der Christen doch glaubens- und hoffnungsleere Augenblicke eintreten. Dann, meint er, tritt der heil. Geist in uns für uns ein, und Gott, der die Herzen prüft, erkennt das Flehen des Geistes für die Heiligen.

Ὡσαύτως — ἁγίων. Gleicherweise nimmt sich auch der Geist unserer Schwachheit an; denn wir wissen nicht, was und wie sich gebührt wir beten sollen, sondern der Geist bittet für uns mit unausgesprochenen Seufzern. Der aber die Herzen erforschet, weiß, was das Begehren des Geistes ist, daß er bei Gott für die Heiligen bittet.

Ὡσαύτως. Wie die Hoffnung bei dem Seufzen tröstend und beruhigend ist: auf gleiche Weise ist das Wirken des heiligen Geistes in uns tröstend.

Τὸ πνεῦμα ist der heil. Geist. Der Menschengeist, oder der Christengeist kann es nicht sein, weil ihm ein συναντιλαμβάνεσθαι bei der menschlichen Schwachheit zugeschrieben wird.

Συν in ἀντιλαμβ. bezeichnet nicht ein Mitwirken, nämlich mit dem Menschen; sondern hat den Begriff des bei, in beistehen, Beihülfe. „Der h. G. stehet bei."

Τῇ ἀσθενείᾳ ἡμ. Der Sing. statt ταῖς ἀσθενείαις findet sich in den besten Codd. Der Sinn begünstiget ihn. Denn der Sing. deutet an, daß der Mensch eine fortgehende Schwachheit besitzt; nämlich hier für das δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι. Zur „unerschütterlichen Hoffnung" ist der Mensch sehr schwach; und oft treten Umstände ein, die diese Schwachheit recht deutlich zeigen,

indem der Mensch dann nicht einmal die nöthige Kraft zum rechten Gebete hat. In solcher Schwachheit stehet uns der heil. G. bei, dadurch, daß er für uns zu Gott seufzet.

Τὸ γάρ. Win. 134. „Der Artikel dienet dazu die Aufmerksamkeit auf den folgenden Satz hinzulenken (etwa wie im Deutschen nämlich), und der Satz ist gleichsam wie ein Wort zu betrachten."

Γάρ. Der Ap. erklärt zuerst den Begriff der *ἀσθένεια*, und dann, worin der Beistand des h. G. bestehet.

Τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ. Was wir bitten sollen wie sich gebührt. *Τί* und *καθὸ δεῖ* gehören zu einem Begriffe, dem des seinem Inhalte nach rechten Gebetes. Wir wissen wohl was wir bitten möchten, aber wir wissen nicht, ob das das rechte Gebet ist, ob es seinem Inhalte nach Gott wohlgefällig ist. Z. B. es wünschet Jemand Befreiung vom Leiden, vielleicht selbst den Tod, Phil. 1, 23., aber er weiß nicht, ob er das bitten darf. Seine Schwachheit bestehet also auch in der Ungewißheit, ob er das, was er wünschet, Gott vortragen darf. Diese Ungewißheit hat aber nur darin ihren Grund, daß der Mensch schwach genug ist, sich von seinen sinnlichen Gefühlen überwältigen und in heftige Gemüthsbewegung setzen zu lassen.

Ἀλλ' im Gegensatze zu *οὐκ οἴδαμεν.*

Αὐτὸ τὸ πνεῦμα, nämlich *ὁ συναντ. τ. ἀ. ἡμῶν.*

Ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Die beiden letzten Worte sind wahrscheinlich aus Vs. 27. eingeschaltet, und können ausfallen. *Ὑπερεντυγχάνειν,* Fürbitte einlegen, oder durch mündliche Fürsprache jemanden vertreten. Daß hier die Vertretung bei Gott gemeint ist, bedarf keines Beweises.

Στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, nicht mit unaussprechlichen, sondern mit unausgesprochenen Seufzern. Und diese Seufzer sind nicht Gebete, gleichsam formulirte Seufzer, sondern eben nur stille Gedanken, unterdrückte Wünsche, unarticulirte Bitten. Wenn nämlich der Mensch nicht weiß, ob sein Wunsch rechter Art und Gott gemäß ist: so betet er nicht, sondern seufzet blos. Diese Seufzer sind gewissermaßen aus menschlichen und göttlichen Elementen gemischt. Der *ἀσθένεια* nach enthalten sie Wünsche oder Gefühle, die mit der *ὑπομονή* streiten, und Ungeduld zur Quelle haben. Aber daß sie nicht ausgesprochen, sondern aus Scheu vor Gott in gewissem Sinne zurückgehalten und in Seufzern ausgehaucht werden, giebt ihnen eine pneumatische Form. Der, welcher den Geist nicht hat, klaget und flehet, und murret wohl auch; der, welcher den Geist hat, seufzet im Stillen und begnügt sich mit leisen Andeutungen, stillen Aushauchen seines Wehgefühles, das er als seufzende Kreatur hat, aber als *ἀπαρχὴν τοῦ πν. ἔχων* mäßiget. Dieses Seufzen ist daher seiner heiligen Form nach nicht Ausdruck des natürlichen, sondern des pneumatischen Herzens; daher kann

es dem Geiste beigelegt werden, weil alles Göttliche im Christen dem Geiste und seinem Wirken angehört.

27. Ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας ist Gott, als καρδιογνώστης. חֹקֵר לֵב Act. 1, 24. 15, 8. Jer. 17, 10. Hiob 7, 20. Ps. 7, 9.

Φρόνημα, das Trachten, hier das Wollen, Verlangen und Wünschen des Geistes.

Ὅτι, daß, nicht weil. Nämlich das φρόνημα des Geistes ist dieses, daß Gott den Heiligen helfen soll. Das weiß Gott, weil er die Herzen erforscht, und also auch die unausgesprochenen Seufzer ihrem Inhalte und Zwecke nach erkennt. Nimmt man ὅτι causal, weil, so entstehet der Sinn: Gott weiß, d. h. billiget das φρόνημα des Geistes, weil er Gott wohlgefälliges für die Heiligen bittet. Aber erstlich muß dann οἶδε im prägnanten Sinne genommen werden, was große Schwierigkeiten hat; sodann versteht es sich von selbst, daß der heilige Geist nur um solches bittet, was κατὰ θεόν ist. Aber der Geist bittet ja gar nicht; er hat blos unausgesprochene Seufzer. Diese verstehet der Herzenskündiger in sofern, als er weiß, daß der Geist für die Heiligen bei Gott sich verwendet, um ihnen Hülfe in der Noth und in den Wehen der Erde zuzuwenden.

Κατὰ θεόν, bei Gott; κὰτὰ τινός, wider jemanden.

Ὑπὲρ ἁγίων, für Heilige oder solche, die mittelst des Glaubens in die Gottesgemeinschaft aufgenommen sind, und das πν. empfangen haben. Der Sinn der ganzen Stelle ist also dieser, daß der Apostel die Schwachheit auch des gläubigen Christen in Beziehung auf die Geduld in der Hoffnung anerkennet, aber zugleich auch bemerket, daß die in dieser Schwachheit unter dem Einflusse des heiligen Geistes entstehenden stillen Seufzer von Gott bemerkt und verstanden werden. Sollte so der ganze Satz des Resultats zu ermangeln scheinen, so muß gesagt werden, daß der Ap. ein bestimmtes gar nicht aussprechen kann oder will. Denn versichern, daß Gott helfen und die Leiden endigen werde, das kann er nicht; er will es auch nicht, weil eben die ὑπομονή fordert, daß wir duldend erwarten, und die Hoffnung festhalten, auch wenn die Hülfe verzieht. Denn die Geduld findet eben nur im Dulden statt. Genug ist es für den Gläubigen zu wissen, daß Gott die Seufzer verstehet.

Nachdem nun die ganze Stelle 18—27. im Zusammenhange erläutert ist, muß die Erklärung von κτίσις gerechtfertiget und die entgegenstehende widerlegt werden.

Letzteres soll zuerst geschehen.

Κτίσις wird von den meisten neueren Auslegern von der leblosen Schöpfung verstanden. Das ist nun wohl gewiß, daß das Wort κτίσις diese Bedeutung zulasse; dennoch erheben sich die allergrößten Bedenklichkeiten gegen diese Auslegung.

1. Die offenbarste Willkür ist es, κτίσις auf die leblose

Schöpfung zu beschränken. Auch nicht die mindeste Andeutung im ganzen Umfange der Stelle rechtfertiget diese Beschränkung. Denn eigentlich bedeutet es nicht die Natur, sondern das Weltall; also alles Geschaffene, Engel, Menschen, Thiere und übrige Dinge. Man kann daher diese Beschränkung durch nichts stützen, als durch die willkürliche Annahme, daß Paulus das rabbin. Dogma von einem durch den Sündenfall entstandenen Verderben der Natur, welches einst (bei der Parusie) aufgehoben und an dessen Statt eine Verklärung oder Umgestaltung der Natur eintreten solle (restitutio in integrum), hier vortrage. Aber eben hierzu giebt die Stelle gar keine Veranlassung, viel weniger einen Grund. Wüßte man von diesem Dogma nichts, so würde, könnte es kein Mensch in dieser Stelle finden; man legt es also hinein und dann wieder aus, was das Schlimmste ist, was dem Exegeten passiren kann. Und wenn Meyer sagt: als unpaulinisch könne die Verherrlichung der Natur deshalb nicht gelten, weil sie eben an unserer Stelle klar (!?) ausgesprochen sei, so siehet man recht deutlich die Art und Weise dieser Auslegungsmethode. Wahr ist, daß Paulus nirgends ein Verderben der Natur andeutet, nirgends eine Verherrlichung derselben hofft, vielmehr die δόξα in das Jenseit oder den Himmel versetzt. Die Berufung auf Matth. 19, 28. Act. 3, 21. 2 Petr. 3, 10 ff. Apok. 21, 1. kann gar nichts beweisen. Denn die παλιγγενεσία beim Matth. ist die Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden, wenigstens in keinem Falle eine Verklärung der leiblichen Natur; höchstens die Auferstehung der Todten; die ἀποκατάστασις in der Ap.=G. ist die Einrichtung oder Herstellung dessen, was die Propheten geweissagt haben; die Verbrennung der Erde und des Himmels bei Petrus, ist eine Vermuthung, wenigstens nicht eine ἀποκάταστασις, sondern eine völlige Neubildung, wie auch in der apokalyptischen Stelle. Man vermengt also ganz Verschiedenes; und dieses Mengsal dringt man dem Paulus auf. Noch weniger können Stellen wie Lucr. V, 196 sqq. Virg. ecl. 4. und am wenigsten Sagen und Mythen andrer Völker beweisen.

2. Absurd und phantastisch ist alles, was man von dem in die Natur eingedrungenen Bösen, folglich auch von ihrer Disharmonie sagt; es ist ein unwahrer und krankhafter Gedanke Forsters (bei Thol.), „daß keine, selbst nicht die lieblichste Form der Natur ohne leisen Mißton sei." Das A. T. lehrt, Ps. 19. 104., Hiob, Kap. 38 – 41., und an unzähligen Stellen, daß die Schöpfung die Größe Gottes deutlich offenbare. Damit stimmt Christus, Matth. 6., und Paulus, Röm. 1., vollkommen überein. Hinweg also mit jenen rabbinischen Träumen, daß durch den Sündenfall der ersten Menschen die Erde dem Fluche anheimgefallen sei. Nach Gen. 3, 14. isset die Schlange zur Strafe Staub; nach Jes. 65, 25. soll sie in dem neuen Paradiese auch Staub essen. Die Wahrheit wird sein, daß die Schlange wie vor so nach dem Sündenfalle,

ja auch nach der Naturverklärung das essen wird, was ihrer Constitution angemessen ist. Wer sich an hohlen und leeren Phrasen ergötzt, der weide sich an dem Wortgeklingel, was nach dieser Auslegung entstehet, indem nun die leblose Natur (!!) harret, seufzet, hoffet und Geburtswehen empfindet; ja sogar sich sehnet nach der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes, und sich gedrückt fühlt, daß sie οὐχ ἑκοῦσα der ματαιότης unterworfen worden ist. Ich sage, das ist blühender Unsinn! Den hat der Apostel nicht schreiben wollen; das verdankt er dem lieben Irenäus, der zuerst diesen Ton angeschlagen hat. Die Darstellungen des goldenen oder messian. Zeitalters bei den Propheten sind nichts als Allegorie. Hier aber soll der Apostel im eigentlichen Sinne sprechen. 2 Kor. 4, 18. besagt das gerade Gegentheil. Denn sind τὰ βλεπόμενα πρόσκαιρα, so ist die Natur vergänglich, keinesweges aber zum Bleiben oder zur Verherrlichung bestimmt. Und deshalb heißt es 1 Kor. 7, 34. τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παράγει. Vgl. Ps. 102, 26. 27. Vergehet sie, so bleibet sie nicht. Also wird sie auch nicht verherrlichet; denn dann bliebe sie. In diesen beiden Gegengründen ist alles enthalten, was die grundlose Annahme widerleget und als nichtig, als Fiction der Willkür darstellet. Es bedarf der fünf Gegengründe bei Reiche nicht. Denn wenn erwiesen ist, daß die Annahme der Bedeutung von κτίσις weder durch den Sprachgebrauch, noch durch den Zusammenhang empfohlen wird, ja daß bei dieser Annahme ein Sinn entstehet, der weder durch das System des Paulus, noch durch die Wahrheit sich rechtfertigen läßt: so ist man wohl berechtiget, diese Erklärung unbedingt abzuweisen und sich nicht durch den Beifall blenden zu lassen, den sie bei den neuesten Exegeten gefunden hat.

Was nun die Bedeutung „Menschheit" anbetrifft, so ist sie die einzig zulässige.

Κτίσις, das Geschaffene, enthält einen universalen Begriff; doch wird es auch in partialem Sinne gesetzt. Welchen Theil der Schöpfung es dann bedeute, muß der Context lehren.

1. *Κτίσις*, auch πᾶσα ἡ κτίσις, bezeichnet die Menschheit auch im N. T. Mark. 16, 15. Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Kol. 1, 23. καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ εὐαγγελίου οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος, ἐν πάσῃ τῇ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. Fälschlich behauptet Reiche, daß hier die Welt zu verstehen sei; es bezeichnet jedenfalls die vernünftige Welt, d. i. die Menschheit; daher der Zusatz τῇ ὑπὸ τὸν οὐρ., welcher die Engel ausschließet, und die nöthige Begränzung enthält. Kol. 1, 15. ist πᾶσα κτίσις das ganze Weltall, aber doch nur als Inbegriff lebendiger Geschöpfe, wie auch Vs. 16. τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα. S. de W. z. d. St. Mark. 10, 6. Ἀπὸ δὲ τῆς ἀρχῆς κτίσεως, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτοὺς ὁ θεός. Daß hier κτίσις von den Menschen gesagt sei,

beweiset αὐτούς, welches κτίσις näher bestimmt und als collectivum bezeichnet. Auch Jak. 1, 18. muß hierher gezogen werden. *Βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα αὐτοῦ κτισμάτων.* Denn daß κτίσματα, Geschöpfe, hier die Menschen bezeichne, springt in die Augen. Und wollte man einwenden, daß unter κτίσις die Christen nicht mit begriffen wären, und folglich κτίσις im beschränkten Sinne der Heidenwelt oder der unbekehrten Menschheit zu fassen sei: so ist dieses falsch. Der Ap. hat die ganze Menschheit, mit Einschluß der Christen, im Auge; nur daß er diese später Vs. 23. besonders hervorhebt. Uebrigens ist hier κτίσις gerade so gesetzt, wie (11, 15.) κόσμος; wie in unserer Stelle die Christen, so bilden dort die Juden das complementum der Totalität des Begriffes.

2. Diese Bedeutung des Wortes wird nun auch durch den Sinn und Zusammenhang unserer Stelle gerechtfertiget. Nur von der Menschheit in abstracto kann gesagt werden, daß sie auf einen besseren Zustand hofft, nach einer Offenbarung der Kinder Gottes sich sehnt. In allen Zeiten, unter allen gesitteten Völkern, ja selbst unter rohen Stämmen hat man die Erwartung eines besseren Lebens gehegt und ausgesprochen. Jedenfalls die Menschheit, nicht aber die leblose Natur seufzet.

3. Die Menschheit ist der ματαιότης und der δουλεία τῆς φθορᾶς, d. h. der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unterworfen, und zwar nicht durch den eigenen, sondern durch den Schöpferwillen. Denn das irdische Leben, ja der Complex aller sichtbaren Dinge hat allerdings im vollen Sinne des Wortes ματαιότης, und der unsterbliche Menschengeist ist ganz unstreitig der δουλεία τῆς φθορᾶς unterworfen, in wiefern er von den Banden der ird. Ordnung der Dinge umschlossen ist. Freilich an „äußeres Elend oder Gottlosigkeit und Laster" (Reiche) ist nicht zu denken. Aber wie muthwillig (ἑκόντες) doch die Ausleger ihre Augen vor der Wahrheit verschlossen haben!

4. Der Satz *πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει*, d. h. die ganze Kreatur seufzet und kreiset in ihrem Inneren, kann vernünftiger Weise nur von der Menschheit gesagt werden, wenn er überhaupt auch nur einen Schein von Wahrheit haben soll. Denn weder die leblose, noch die vernunftlose, noch die überirdische Kreatur empfindet das mindeste von diesem heftigen Schmerze, wohl aber die Menschheit; und man kann allerdings sagen, daß auch der roheste Mensch solche Schauer in seinem Inneren fühlet, wenn auch nur unklar. Vgl. Soph. Fragm. (bei Usteri 2te Auflage S. 57.):

Ὦ θνητὸν ἀνδρῶν καὶ ταλαίπωρον γένος,
Ὡς οὐδὲν ἐσμὲν, πλὴν σκιαῖσιν ἐοικότες,
Βάρος περισσὸν γῆς ἀναστραφώμενοι.

Hom. Hymn. εἰς Ἀπόλλ. Πυθ. 354. 55.

Νήπιοι ἄνθρωποι, δυστλήμονες, οἳ μελεδῶνας
Βούλεσθ' ἀργαλέους τε πόνους καὶ στείνεα θυμῷ·

Daher sind die Seufzer häufiger, als die Ausdrücke freudiger Hoffnung. Ist das nicht natürlich? Dennoch hatte der Apostel ein Recht, neben der *ματαιότης* die *ἐλπίς* in dem Menschengeschlechte anzunehmen. Alle Besseren hoffen und schließen von sich auf Andere, und ihr Schluß hat volle Wahrheit, nämlich **in abstracto.**

5. *Οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ — σώματος.* Hier werden die *οἱ ἔχοντες τὴν ἀπ. τ. πν.* der *κτίσις* entgegengesetzt, oder vielmehr nur als Solche herausgehoben, von denen man erwarten sollte, daß sie nicht zur seufzenden Kreatur gehören würden, weil sie den höchsten Vorzug (*ἀπαρχήν*), nämlich den Geist empfangen haben. Ganz sinnlos wird die Stelle, wenn die leblose Natur und die Christen einander gegenüber gestellt werden. Denn zwischen diesen beiden Theilen liegen die Thiere und die ungeheure Mehrzahl der Menschheit mitten inne. Von diesen also schweigt der Apostel! Wer fühlt nicht die Lücke?

Wenn nun die Ausleger als den dialektischen Gehalt dieser Stelle eben die Lehre von der Verklärung der Natur angeben, und also wollen, daß wir Christen die rabbinische Fiction von der Verwandlung des Weltganzen bei dem Eintritte der messianischen Zeit glauben, als geoffenbarte Lehre glauben sollen: so muthen sie in der That der christlichen Vernunft zu viel zu, obwohl auch der Christ die Lehre Ps. 102, 26. 27. 2 Petr. 3, 13. von ganzem Herzen annehmen wird. Dagegen kann er Jes. 65, 17. 66, 22. Offenb. 21, 1. nur als Symbolik gelten lassen. Der Zweck unserer Stelle ist dieser. Der Apostel will zur Geduld bei den Leiden erwecken. Dieses gründet er zunächst darauf, daß die Leiden der Zeit nichts sind gegen die zukünftige Herrlichkeit. Dieselbe aber sei gewiß zu erwarten, weil die ganze Menschheit solche Hoffnung nähre, und auf diese Hoffnung hin der Eitelkeit unterworfen sei. Eine großartige Anschauung, weil damit eine Naturoffenbarung Gottes angenommen wird. **Tusc. Disp. 1, 31. Quare hoc commentemur, mihi crede; disjungamusque nos a corporibus, id est, consuescamus mori. Hoc et dum erimus in terris erit illi caelesti vitae simile: et quum illuc ex his vinculis emissi feremur, minus tardabitur cursus animorum. Nam qui in compedibus corporis semper fuerunt, etiam, quum soluti sunt** [*ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος*] **tardius ingrediuntur; ut ii qui ferro vincti multos annos fuerunt. Quo quum venerimus, tum denique vivemus** [*ζησόμεθα*]. **Nam haec quidem vita mors** [*θάνατος*] **est: quam lamentari** [*κτίσις συστενάζουσα*] **possem si liberet. Eurip. (Plat. Gorg. 492. E.)** *τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν.* Die hier aufgestellte Erklärung ist bereits von Herrn **Dr.** v. Ammon in Koppe's Römerbr. **Exc. II.** mit schlagenden Gründen ausgeführt worden.

Vgl. m. neutstl. Handwörterbuch Art. Creatur.

28 — 39. Ungeachtet der Christ seufzet über die zeitlichen

Dinge, die Uebel der Erde: doch dienet alles zu seinem Besten, wenn er Gott liebet. Denn alle, die Gott lieben, sind zur Herrlichkeit bestimmt. Gott ist für sie; Christus hat sie erlöset und vertritt sie. Von dieser Liebe Gottes gegen uns getragen, überwindet der Christ alle Leiden der Zeit, und nichts vermag ihn in der Ueberzeugung zu erschüttern, daß Gott ihn liebet und selig machet. Das ist nun das ächt christliche Resultat der Erlösung durch Christum, und das Wesentliche der Glaubensherrlichkeit.

28. *Οἴδαμεν δὲ — οὖσιν.* „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten gereichet, die nach dem Vorsatze berufen sind."

Οἴδαμεν. Der Apostel spricht aus dem christlichen Bewußtsein heraus; doch hat die Formel die allgemeine Bedeutung der Gewißheit, etwa = *πιστὸς ὁ λόγος.*

Δέ führt die Erläuterung weiter fort.

Τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεόν ist die Umschreibung der wahren Christen ihrem Inneren nach; *πιστεύοντες* ist die formale Bezeichnung. Auf die Liebe zu Gott kommt alles an, 1 Tim. 1,5. 1 Joh. 3,16. Sie ist der Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheit, und der letzte Zweck des Evang. Vgl. 1 Kor. 13.

Πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν, alles wirket mit, träget bei zum Besten. *Ἀγαθόν* ist das wahre Gut, das Heil nach seiner zeitlichen Gestalt, nämlich als das Nützliche *συμφέρον.* In der That diejenigen, welche Gott lieben, und alle Lebensereignisse als Fügungen seiner Allmacht, Weisheit und Güte betrachten, können aus allen Lebensereignissen den höchsten Nutzen ziehen. Denn da Gott die Versuchungen oder Leiden nur aus Liebe und als Züchtigungen verhängt; sie mäßiget nach den Kräften der Leidenden, und sie abkürzet, wenn der sittliche Zweck erreicht ist: so sind sie Hauptmittel des sittlichen Heiles; aber freilich nur für die, welche die Liebe zu Gott im Herzen tragen, also religiös gesinnet sind, weil nur diese den eigentlichen Zweck der Leiden zu fassen vermögen, und das sittliche Heil als das höchste Gut betrachten, deshalb sich unbedingt in den heiligen Willen Gottes ergeben, und unerschütterlich sind im Glauben und Lieben, Wirken und Dulden, Vertrauen und Hoffen. *Πάντα* ist freilich allgemein; dennoch beziehet es sich hier vorzugsweise auf die Leiden und Trübsale.

Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Indem *ἀγαπῶσι τὸν θ.* die Christen von der menschlichen Seite darstellet, bezeichnet der Apostel dieselben auch von Seiten Gottes. Hier sind sie *κλητοί* = *ἐκλεκτοί*, also Solche, die zur ewigen Herrlichkeit bestimmt und berufen sind. Apok. 17,14. *κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοί, καὶ πιστοί.* In diesen drei Stücken ist alles enthalten, nämlich die Bedingung auf Seiten Gottes, *κλητοί;* die Bedingung auf Seiten der Menschen, *πιστοί;* der endliche Erfolg oder letzte Zweck, *ἐκλεκτοί.* Gott ruft (*καλέσας*) zur Herrlichkeit des Jenseits (*ἡ ἄνω κλῆσις*). 1 Thess. 2, 12. *εἰς τὸ περιπα-*

τῆσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ, τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. Hebr. 9, 15. οἱ κεκλημένοι τῆς αἰωνίου κληρονομίας. 1 Petr. 2, 9. ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. 2 Theſſ. 1, 11. ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως (= ἐκλογῆς) ὁ θεὸς ὑμῶν. Hebr. 3, 1. Ὅθεν ἀδελφοὶ ἅγιοι, κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι. Phil. 3, 14. τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

Κατὰ πρόθεσιν, nach Vorſatz, nämlich Gottes, der dieſen Entſchluß oder Rathſchluß von Ewigkeit her gefaßt hat. Eph. 1, 3. καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου. 2 Tim. 1, 9. Τοῦ σώσαντος ἡμᾶς — κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων.

29. 30. *Ὅτι — ἐδόξασε.* Denn die er vorher erkannt, die hat er auch vorherbeſtimmt ähnlich zu ſein dem Bilde ſeines Sohnes, damit er der Erſte ſei unter vielen Brüdern. Die er aber vorherbeſtimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch in den Gnadenſtand verſetzet; und die er in den Gnadenſtand verſetzet hat, die hat er auch herrlich gemacht.

Die Unveränderlichkeit des göttlichen Rathſchluſſes in Beziehung auf die Seligkeit der Chriſten, und die darauf gegründete zweifelloſe Gewißheit der chriſtlichen Hoffnung will der Apoſtel darſtellen. Er thut dieſes auf die erhabenſte und eindringlichſte Weiſe; letzteres ſelbſt in der zwingenden Kettenreihe der Satzglieder.

Οὓς προέγνω. Das *πρό* in dieſem und in den folgenden Wörtern bezeichnet, daß alles, was geſagt wird, vor der Zeit erfolgt iſt; alſo die völlig freie Entſchließung Gottes oder die Gnadenwahl.

Προγινώσκειν heißt vorher erſehen, und daher erwählen; denn die Erkenntniß Gottes iſt ſtets eine wirkſame. Vgl. 11, 2. Οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω· Ap.-G. 2, 23. Τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ. 1 Petr. 1, 2. Κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός. Vs. 20. Χριστοῦ προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου. Die *πρόγνωσις* iſt das prius der *πρόθεσις*, doch fallen beide, wenn auch nicht im Begriffe, zuſammen. Denn das Vorhererkennen hat zur nächſten Folge den Vorſatz, wie Erkenntniß und Wille unterſchieden und doch eins ſind. Hier entſtehet die Frage, ob das Vorſchauen Gottes abſolut und unbedingt ſei, d. h. ob bei der *πρόγνωσις* und *πρόθεσις* keine Bedingung auf Seiten der Menſchen obwalte? Die Calviniſten bejahen dieſes. Die Antwort iſt freilich nicht leicht. Von dem Standpunkte Gottes aus ſcheinet alles abſolut beſtimmt; vom menſchlichen Standpunkte betrachtet erſcheint alles bedingt, nämlich durch das ethiſche Bewußtſein. Dieſes ſind die beiden Wagſchalen; ihr Gleichgewicht wird nur durch die Verbindung beider Betrachtungsweiſen hergeſtellt. Die Verbindung beruhet auf dem Begriffe der heiligen Allmacht, oder des göttlichen Weſens. Die *πρόγνωσις* und *πρόθεσις* iſt daher

als die Frucht der ewigen Liebe zu denken, die den Menschen nach ihrem Ebenbilde als freies Wesen schuf und unter Voraussetzung des freien Glaubens die Wahl traf. Der Apostel hat sich hierüber nirgends bestimmt ausgesprochen; aber die *πίστις* ist auch nach seiner Lehre frei; zwar nicht nach ihrem Objecte, wohl aber nach ihrem subjectiven Wesen. Ohne Voraussetzung der *πίστις* ist die *ἐκλογή* nicht als möglich d. h. wirklich zu denken. Reiche: „Der menschliche Verstand kann es sich nicht begreiflich machen, wie neben der Allwirksamkeit und Unumschränktheit Gottes, Freiheit endlicher Wesen, in welchen nur das ist und sich entwickelt, was der Schöpfer in sie gelegt hat, möglich ist. Da aber das Bewußtsein der Freiheit gleich ursprünglich und unvertilgbar, als die Idee Gottes unserm Geiste inhärirt: so muß beides im Bewußtsein, wenn gleich unbegriffen und unversöhnt, neben einander bestehn. Durch die Aufhebung dieses Dualismus ist weder dem Denken mehr Klarheit, noch dem Gefühl mehr Frömmigkeit, noch dem praktischen Urtheil mehr Sicherheit geworden; wohl aber sind die Fundamente des Glaubens und der Tugend dadurch heftig erschüttert worden. Die Schrift, namentlich Paulus, redet immer in Voraussetzung der Gewißheit, sowohl des absoluten Seins Gottes, als auch der Freiheit der Geister." So ist es! Die absolute Prädestinationslehre kann nur entstehen, entweder auf dem Boden der einseitigen Speculation, oder bei der Trennung des religiösen Interesses von dem sittlichen; also auf dem Boden eines Kirchenglaubens, der die Dogmatik von der Ethik trennet.

Καὶ προώρισε praedestinavit, nämlich unter der Voraussetzung der *πίστις*.

Συμμόρφους — αὐτοῦ. Εἰκών ist hier das Ur- oder Vorbild, welches in der Sündlosigkeit, d. h. in dem absoluten Erfüllen des göttlichen Willens besteht. Diesem Bilde sollen die Christen gleichen, *συμμόρφους εἶναι*. In ihnen soll die *μορφή* Christi sich ausprägen. Es wird schlechthin nichts anderes durch diese bildliche Rede ausgedrückt, als Eph. 2, 10. *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν.* Tit. 2, 14. *Ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας, καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.* Denn Sittlichkeit ist der Endzweck des Christenthums; Heiligkeit das Wesen Christi und Gottes, wie die ausschließliche Bedingung aller Seligkeit. Tugend ist keine Form, sondern ein Sein. Wenn aber de W. bemerkt: „Nach Phil. 3, 21. *σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*, ist auch hier an den verklärten Körper Christi zu denken," so ist diese Beziehung jener Stelle durchaus abzuweisen; hier ist blos von sittlicher Aehnlichkeit oder Gleichgestaltung die Rede, weil die Redensart nicht auf das Jenseit, sondern auf das Diesseit sich beziehet;

was die Christen jetzt sein und werden sollen, das zeigt der Apostel an.

Υἱοῦ αὐτοῦ. Gewiß bezeichnet diese Formel das innerste Wesen Christi; nämlich seine Gottgleichheit in Beziehung darauf, daß er und der Vater Eins sind im Willen. Doch gehet es auch auf eine ontologische Wesensgleichheit, weil ohne diese jene nicht möglich ist. Selbst der Mensch ist Gottes Kind in ontologischer, aber freilich nicht absoluter Weise wie Christus.

Εἰς τὸ — ἀδελφοῖς. Der Endzweck Gottes war bei dieser Bestimmung zur sittlichen Aehnlichkeit mit seinem Sohne dieser, daß derselbe der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei; also nicht Herr und Oberhaupt (de W. Mey. Fr.) sondern vielmehr nur als das Vorbild oder Vorgänger der jüngern Brüder. Je größer der Abstand dieser von dem ältesten Bruder ist, desto weniger ist der Zweck Gottes erreicht; der auf die volle Gleichstellung derselben mit Christo gerichtet ist, damit sie auch *συγκληρονόμοι Χριστοῦ* sein können. Vgl. Hebr. 2, 11. *Ὅ τε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες· δι᾽ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν.* Wohl kann es scheinen, als sollte der Satz vielmehr so heißen: *εἰς τὸ εἶναι πολλοὺς ἀδελφοὺς τοῦ πρωτοτόκου.* Allein es würde dem Sinne nach ganz gleich sein. Denn ist Christus der Erstgeborne unter vielen Brüdern, so sind auch Viele Brüder des Erstgebornen. Der Endzweck Gottes wird also in der von dem Apostel gewählten Form eben so deutlich angezeigt; und vielleicht hat der Apostel diese Form deshalb vorgezogen, um Christo die Ehre zu geben und anzudeuten, daß auch die Verherrlichung Christi im Plane Gottes gelegen habe.

30. *Ἐκάλεσε*, „nicht: eingeladen, sondern wirklich berufen (Mey.). Vgl. V. 28." (de W.). Kol. 1, 13. *Ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.*

Ἐδικαίωσεν. Wer die *κλῆσις* mittelst der *πίστις* annimmt, erhält Sündenvergebung, *δικαιοῦται.* Die Begnadigung von Seiten Gottes heißt *δικαίωσις (δικαιοῦν)*, auf Seiten der Menschen *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* oder *ἐκ (διὰ) πίστεως.* *Ἐδικαίωσεν* ist also: er hat in den Gnadenstand versetzt mittelst der Sündenvergebung durch den Glauben an Christi stellvertretenden Tod. *Ἐδόξασε*, nämlich in der *ἐλπίς.* In der Hoffnung ist die *δόξα* zwar nicht gegenwärtig, *βλεπομένη*, aber nicht minder gewiß; deshalb kann der Aor. stehen, obwohl das Fut. der Sache angemessener wäre. Aber für den Geist des Apostels ist die auf dem ewigen Rathschlusse Gottes beruhende *δόξα* gegenwärtig als schon ertheilt (*ἐδόξασε*). *Δοξάζειν* heißt, die *δόξαν* ertheilen. Joh. 17, 5.

31 — 39. In dem ewigen Rathschlusse Gottes zur Seligkeit der Auserwählten offenbart sich seine Liebe. Diese Liebe verscheucht jede Sorge, erweckt jede Hoffnung für Zeit und Ewigkeit.

Und so hilft sie alles tragen und giebt einen Muth, der durch nichts erschüttert werden kann.

31. 32. *Τί οὖν κ. τ. λ.* „Was werden wir nun dazu sagen? Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Welcher ja des eigenen Sohnes nicht verschonte, sondern ihn für uns alle dahin gab: wie wird er nicht auch mit ihm uns alles gewähren?

Τί — ταῦτα. Diese Formel leitet auf rhetorische Weise die Folgerungen ein, welche P. aus der Veranstaltung Gottes für unsere Seligkeit zu ziehen gedenkt, um zu zeigen, wie der Christ unter den Leiden der Zeit gesinnet sein könne und solle. *Πρὸς ταῦτα* in Beziehung auf das, was er so eben Vs. 29. 30. dargestellt hat.

Εἰ — ἡμῶν. *Εἰ* bildet den Vordersatz, dessen Wahrheit aus dem Vorigen unmittelbar folgt. Ist Gott für uns, gleichsam unser Schutzherr und Fürsorger, der unser Bestes will, *τίς καθ' ἡμῶν*, wer kann dann wider uns sein, uns gewissermaßen überwältigen und uns schaden? Die beiden Sätze sind in ihrer gedankenschweren-Kürze, durch die Einkleidung des Nachsatzes in die Form der Frage und dadurch, daß das unpersönliche *τί*, welches eigentlich stehen sollte, in das persönliche *τίς* verwandelt ist, um den Gegensatz zu *θεός* desto mehr zu schärfen, von dem höchsten rhetorischen Werthe. Paulus zeigt die Tiefe und Kraft seines Geistes auch hier auf bewunderungswürdige Weise. Vgl. Augustin. de doctr. Chr. IV, 20. Ist Gott für uns, wer wider uns? ist das Tiefste und Kürzeste, was von einem sittlich-religiösen Geiste ausgesprochen werden kann; es ist die Seele des wahren Glaubens, das punctum saliens des frommen Herzens.

32. *Ὅς γε κ. τ. λ.* Der Apostel erläutert und schärft durch diesen Zusatz die in den Worten *εἰ ὁ θεὸς — καθ' ἡμῶν* ausgesprochene Wahrheit. Doch ist es ein selbständiger Satz, der deshalb auch Vorder- und Nachsatz hat; obwohl derselbe durch das Relativum *ὅς* mit dem vorigen genau zusammenhängt.

Ὅς γε, der ja, auf das entferntere *θεός* bezogen.

Τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο. *Ἴδιος* ist allerdings mit Nachdruck gesetzt, wie Röm. 11, 24. 14, 4. 1 Kor. 7, 2. 1 Tim. 2, 6. besonders auch Joh. 5, 18. aber nicht im Gegensatze zu den „Adoptivsöhnen" (Thol.) die Paulus nicht anerkennt, V. 29, sondern um die Liebe des Vaters zu dem Sohne auszudrücken; es ist soviel als *ἀγαπητοῦ* oder *μονογενοῦς*, welche Ausdrücke nicht unmittelbar ein metaphysisches, sondern ein ethisches Sein enthalten. (Anders Joh. 5, 18. *Καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεόν*). *Οὐκ ἐφείσατο*, anthropopathischer Ausdruck, welcher anzeigt, daß er ihm Schweres auflegte, nämlich die Entäußerung der *δόξα*, und den Gehorsam bis zum Tode am Kreuze. Phil. 2, 5 ff. Ob zu *παρέδωκεν*, *εἰς θάνατον* zu suppliren, oder in dem allgemeineren

Sinne der Sendung in die Welt zu nehmen ist, kann zweifelhaft sein. Für beides lassen sich Stellen anführen. Für letztere Auffassung, Joh. 3, 16. *Οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.* Vgl. 1 Joh. 4, 9. 10. *Ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεὸν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Allerdings aber ist es der Lehre des Apostels entsprechender zu *παρέδωκεν* hinzuzudenken *εἰς θάνατον*, worauf auch *οὐκ ἐφείσατο* hindeutet. Röm. 4, 25. *Ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν.* Gal. 1, 4. *Τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ (περὶ) τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* 2, 20. *Καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.* Eph. 5, 2. 20. *Καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. — Καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς* [*ἐκκλησίας*]. Es wird daher wohl in diesen Stellen Grund genug liegen, die Auffassung der Hingabe in den Tod an unserer Stelle anzurathen.

Πῶς οὐχὶ κ. τ. λ. Wie wird er nicht auch (gleichsam als nothwendige Mitgabe) mit ihm (neben ihm) alles (was zu unserm Besten dienet; daher *τὰ πάντα*) verleihen (aus Gnade oder Liebe)? Thol. „Der Ausdruck, alle Güter werden *σὺν Χριστῷ* mitgetheilt, ist von dem üblicheren, daß Gott *ἐν Χριστῷ* den Gläubigen alles Gute erweiset (Phil. 4, 19.) nur der Auffassung, nicht der Sache nach verschieden.“ Dennoch scheinet ein Unterschied schlechterdings angenommen werden zu müssen. *Ἐν Χριστῷ* beziehet sich stets auf geistige Güter. Dagegen werden uns die zeitlichen Bedürfnisse nicht *ἐν Χριστῷ*, mittelst der Glaubensgemeinschaft mit Christo, sondern *σὺν Χριστῷ* geschenkt, d. h. neben Christo, zugleich mit Christo. Wenn Phil. 4, 19. *χρεία* von den irdischen Gütern erklärt wird, weil das Wort nur diesen Sinn habe, so ist das falsch. Eph. 4, 29. *Πᾶς λόγος σαπρὸς ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν μὴ ἐκπορευέσθω· ἀλλ' εἴ τις ἀγαθὸς πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσι.* Hier ist *χρεία* jedenfalls nicht leibliches, sondern geistliches Bedürfniß oder Gut wegen *οἰκοδομήν* und des ganzen Sinnes. Und da nun Phil. 4, 19. gesagt ist: *Ὁ θεός μου πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*: so ist nicht von leiblichen, sondern geistlichen Gütern die Rede. In unserer Stelle aber spricht Paulus davon, daß Gott auch das uns schenken werde, dessen Mangel das Seufzen V. 26. bedingt, und das ist zeitliche, leibliche Armuth. Deshalb setzet er *σὺν*, nicht *ἐν Χριστῷ*. Denn Christus ist nur der Vermittler des sittlich-religiösen Heiles; nur für unsere Sünden ist er Fürsprecher bei Gott. Dem Sinne nach drückt Paulus dasselbe aus, was Christus sagt, Matth. 6, 33. Wer das geistliche, das größere Gut hat, darf, soll wegen des leiblichen, als des geringeren, unbesorgt sein.

Der Apostel gehet nun zu der lebendigen Schilderung dessen fort, was er V. 31. nur angedeutet hatte, daß nämlich das Bewußtsein der Erlösung und der Liebe Gottes über alles erhebe, was hienieden den Muth niederschlagen kann. Der Christ in seinem Einssein mit Gott ist in allen Anfechtungen siegreich durch seine Geisteserhebung.

33. 34. Τίς — ἡμῶν „Wer wird die Auserwählten Gottes anklagen? Gott, der gerecht macht? Wer verdammen? Christus der Gestorbene, ja auch Auferweckte, welcher auch zur Rechten Gottes sitzt, der auch uns vertritt?

Die rec. hat kein Fragezeichen nach den letzten Sätzen der beiden Verse, sondern läßt die erste Frage in V. 33. 34. assertorisch beantworten. Der Streit hierüber läßt sich nicht auf objective Weise aus logischen, sondern blos auf subjective Weise, aus rhetorischen Gründen beantworten, denn V. 35., auf den sich Mey. beruft, weil er lauter Fragen enthält, entscheidet nichts; da die Fragen θλῖψις κ. τ. λ. nicht Antwort, sondern Entwicklung des τίς enthalten, wie Fr. zeigt. Aber die subjective Begründung, oder das Gefühl ist auch ein Grund. Da nun die Antwort in Fragform eine deductio ad absurdum ist, und dem Satze eine schneidende Schärfe giebt: so muß man sich für diese Form entscheiden, wie von den Neueren Grsb. (nur hat dieser zu viele Fragezeichen V. 34. auch nach ἐγερθείς — θεοῦ. und V. 35. nach jedem einzelnen Subst.) Knpp. Lchm. Mey. Rch. Olsh. Hahn; Tschnd. in dessen Ausgabe nach δικαιῶν ein Kolon als Druckfehler stehet. Vgl. Augustin. de doctr. Chr. IV, 20. Theile hat Ausrufungszeichen gesetzt, was schwerlich als Verbesserung der recipirten Interpunction angesehen werden dürfte.

Τίς — θεοῦ; Daß der Apostel Anklage und Verdammung als Leiden der Christen hervorhebt, hat seinen Grund in dem wüthenden Hasse, mit welchem die Christen namentlich von den Juden verfolgt wurden. Denn das ist wohl nicht in Abrede zu stellen, daß er auf die Drangsale der damaligen Zeit Rücksicht nimmt. Vgl. V. 35. Ἐγκαλεῖν, sonst mit dem Dat., Ap.-G. 23, 28., ist hier mit κατά verbunden, eigentlich in jus vocare, ist soviel als Anklage erheben wider, also verklagen. Die ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ sind die V. 28. genannten κλητοί: also die im Glauben stehenden Christen. In dem θεοῦ liegt auch dieses, daß die Anklage im Gerichte Gottes erhoben wird. Denn sollte der Apostel auch das menschliche Gericht, vor welchem die Christen angeklagt werden von ihren Feinden, im Sinne haben, doch beziehet er es hauptsächlich auf das Gericht Gottes. Vergl. Joh. 5, 45. *Μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν ὁ Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε.* Daher antwortet er auf die Frage mit trium-

phirenden Glauben durch die Gegenfrage: *θεὸς ὁ δικαιῶν?* Ist Gott der Sünde Vergebende, wie könnte er der Ankläger sein? Toller Widerspruch! Dadurch, daß der lossprechende Gott als Ankläger angenommen wird, entstehet ein Oxymoron und durch dasselbe ein Sarkasmus, der nicht schärfer gedacht werden kann. Die Stelle enthält wirklich ein Hohngelächter über die Feinde der Christen. *Δικαιοῦν* heißt lossprechen, Sünde vergeben, entsündigen im formalen Sinne.

34. *Τίς ὁ κατακρίνων;* Auf die Anklage folgt die Verdammung. Durch das Vorige ist freilich diese schon zurückgewiesen, aber die Figur der Exergasie ist hier um so mehr an ihrem Platze, als durch sie ein neues Moment des christlichen Siegglaubens dargestellt wird.

Χριστὸς ὁ ἀποθανών — ἡμῶν; Zwei Momente in dem Erlösungswerke verbürgen dem Christen seine Hoffnung der Seligkeit. Zuerst der Tod Christi, welcher in Verbindung mit der Auferstehung (4, 25.) die *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* oder die *δικαίωσις*, welche jedoch auch ein positives Element, nämlich die *ἐλπίς* oder die *ζωή* in sich trägt, verbürget. Beides *ἄφεσις* und *δικαίωσις* ist die *σωτηρία*. Da nun aber der Christ doch sündigen kann und wirklich sündiget: so bedarf es, wenn der Tod Jesu nicht auf die actuellen Sünden der Christen sich beziehet (S. m. N. T. Handwörterbuch in den Artikeln: Fürsprecher, Versöhnung), einer fortdauernden Vermittlung der *σωτηρία*, die unter der Form der *ἔντευξις Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἁγίων*, im N. T. vorgestellt wird. Joh. 2, 1. Hebr. 7, 25.

Ὃς καὶ ἔστιν — θεοῦ. Nach der Auferstehung wurde Christus zur Rechten Gottes erhoben. Dieses drückt aus, daß er an der Weltregierung Theil nimmt und namentlich der Kirche, als ihr Herr und Haupt, vorstehet, sie ordnet, leitet und beseelt. Insbesondere nimmt er sich der Christen an, welche als Sünder zu ihm ihre Zuflucht nehmen. Für diese leget er Fürbitte bei Gott ein, dafern sie zu ihm beten. *Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*, bittet für uns, nämlich bei Gott. 1 Joh. 2, 1. *Καὶ ἐάν τις ἁμάρτῃ παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.* Hebr. 7, 25. *Ὅθεν καὶ σώζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι' αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.* So ist er der ewige Hohepriester, der das Heil der Gläubigen vermittelt. Aber durchaus abzuweisen ist die jüdische Vorstellung, daß er bei Gott sein Versöhnungswerk geltend mache. (de W.) Nein; Gott ist der Versöhner (*σωτήρ*) für die Menschen durch Christus. So lange die Weltzeit dauert, ist Christus der von Gott verordnete Mittler. Deswegen sollen sich die Christen an Christus wenden, weil Gott nur durch Christus gerecht machet, begnadiget; keineswegs aber, weil Christus diese Begnadigung der Gläubigen als ein Recht fordern könnte. Uebrigens noch die

Bemerkung, daß sowohl die Idee des Sitzens zur Rechten Gottes, wie des Fürsprechens bei Gott mit der athanasianischen Theorie unvereinbar ist und einen Dytheismus zur Grundlage selbst bei der symbolischen Anschauung nothwendigerweise haben muß.

35. *Τίς — μάχαιρα;* Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal, oder Angst, oder Verfolgung, oder Hunger, oder Blöße, oder Gefahr, oder Schwert?

Die dritte triumphirende Frage, die deshalb ebenfalls mit *τίς* angeknüpft wird, ungeachtet freilich *τί* zweckmäßiger gewesen wäre. Aber gerade die Incorrectheit bezeugt die volle Lebendigkeit des Apostels, die ihn über solche Kleinigkeiten hinweg sehen läßt. Denn nicht rhetorische Kunst, sondern rhetorisches Leben hat ihm das *τίς* eingegeben.

Χωρίσει — Χριστοῦ. Ob *Χριστοῦ* gen. obj. oder subj., ob also unsere Liebe zu Christus (obj.) oder Christi Liebe zu uns (subj.) zu verstehen sei, ist gefragt worden und die Ausleger theilen sich in zwei Feldlager. Man hat das *χωρίζειν ἀπὸ* gar nicht berücksichtigt, um zur Entscheidung zu gelangen. *Χωρίζειν* heißt scheiden, also eine Verbindung aufheben; *ἀπό τινος* von etwas scheiden, trennen, losreißen. Folglich ist das, wovon ich losgerissen werde, außer mir; ist für mich ein Object. Z. B. *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρός*, 1 Kor. 7, 10. *Κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν*, Hebr. 7, 26. *Σκολιοὶ γὰρ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ.* Sap. 1, 3. Folglich muß *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* dasjenige sein, von welchem die Christen durch Trübsal — Schwert losgerissen werden können. Also kann *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* (gen. subj.) nichts anderes sein, als die Liebe Christi zu uns, amor Christi activus. Denn die Liebe zu Christo ist nicht objectiv, sondern subjectiv; diese Liebe kann ausgelöscht oder vermindert, aber wir können nicht von derselben losgerissen oder geschieden und getrennt werden. Uebrigens ist ja V. 34. eben die Liebe Christi zu uns dargestellt worden und deswegen wirft nun der Apostel die Frage auf, wer oder was zwischen dieser Liebe und uns eine Scheidewand aufrichten könne oder werde? Antwort, nichts! Aber wie ist das zu verstehen? Heißt es, nichts kann uns von dem Bewußtsein der Liebe Christi scheiden? Das steht nicht da. Eben so wenig: nichts kann uns von der Machtwirkung der Liebe Christi scheiden, daß er nämlich die Leiden dadurch überwinden hilft, daß er unsere Liebe zu ihm vor dem Erlöschen bewahrt. Da würde es besser sein, *ἀγ. τ. Χ.* als Liebe zu Christo aufzufassen, als durch solchen Umweg auf dasselbe Resultat zu kommen. Die Sache ist so zu denken. Die Liebe zeigt sich im Wohlthun! Also wird auch die Liebe Christi zu uns sich dadurch offenbaren, daß sie uns Gutes erweiset. Nun aber treten *θλῖψις κ. τ. λ.* ein; (V. 36. *ἕνεκά σου θανατούμεθα* u. s. w.) Sind das Beweise, daß die Liebe Christi aufgehört hat? Nein! *Ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς.*

Also: alle diese Ereignisse können nicht hindern, daß die Liebe Christi in uns alles wirket, was zur σωτηρία gehört, z. B. Geduld, Hoffnung; kurz, daß wir in den Stand gesetzt werden, diese Trübsale im Glauben zu überwinden, oder in der Geduld zu ertragen. Wie die Sonne auch durch finstere Wolken hindurch über die Erde Licht und Wärme ausgießet: so wirket die Liebe Christi zu unserem Glaubenssiege auch unter den Leiden, die uns treffen. So richtig Meyer. Trotz dem Wilke (N. T. Rhet. S. 140. 41.): „Nicht gen. subj. nach Meyer im Comment. z. d. St., sondern gen. obj., wie das V. 37. beigesetzte ὑπερνικῶμεν, wir überwinden durch Liebe uns weit darüber erhebend, klar zeigt." Aber stehet denn nicht auch διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος dabei? Und werden die Leiden durch Liebe oder durch Geduld überwunden? Von der Hoffnung des σωτ. ist in der ganzen Stelle die Rede; nicht von der ethischen Liebe.

Für Χριστοῦ wird von wenigen Zeugen θεοῦ gelesen! Correctur! Entweder wegen der Psalmstelle (ἕνεκά σου) oder wegen V. 39. (ἀγ. τ. θεοῦ) θλῖψις κ. τ. λ. Den Commentar zu dieser Stelle giebt Paulus selbst 2 Kor. 11, 23 ff. 4, 8 ff.

36. Καθὼς — σφαγῆς. Wie geschrieben ist: „Um deinetwillen werden wir alle Tage getödet; wir sind für Schlachtschafe gerechnet."

Nicht als Weissagung, sondern als Parallele führt der Apostel diese Psalmstelle (44, 23.) an, um μάχαιρα zu rechtfertigen. Fr. nimmt die Anführung als Weissagung. „Quum Ap. de malis, quae Christiani jam experti essent, agere videatur (v. v. 37. col. Act. 28, 2.) Sic non mirabilem debere videri aut Christianorum tantam malorum tempestatem quippe in V. T. praedictam apte P. monuerit." Allein als Weissagung die Stelle zu nehmen gebietet nicht die Formel καθὼς γέγραπται; verbietet der Sinn und Zusammenhang der Psalmstelle und der Zweck des Apostels, der einfach eine Erläuterung durch eine historische Parallele geben will, damit der Ausdruck μάχαιρα begründet werde. Daher ist der Vers nicht in Klammern einzuschließen, (Fr.) sondern auf das engste mit V. 35 zu verbinden.

Ἕνεκά σου, als Jehovahverehrer; hier, um Christi willen. Ὅλην τὴν ἡμέραν. כָּל־הַיּוֹם = quotidie. Ἐλογίσθημεν, wir sind gerechnet, und folglich behandelt, als Schlachtheerde. Wenn auch die buchstäbliche Anwendung auf die Christen eine Hyperbel ist; doch ist daraus zu schließen, daß schon damals Christen hingerichtet worden waren, und es beziehet sich diese Stelle nicht blos auf A.-G. 7. 12. (Stephanus und Jakobus).

37. Ἀλλ' — ἡμᾶς. Aber in diesem allen überwinden wir weit durch den, der uns geliebt hat.

Ἐν τούτοις πᾶσιν, bezieht sich auf die V. 35. genannten Drangsale.

Ὑπερνικῶμεν. „Das *ὑπέρ* in *ὑπερνικᾶν* verstärkt, wie in *ὑπερεκτείνειν*, *ὑπερπλεονάζειν*, *ὑπεραινετὸς*, *ὑπερπλούσιος*, und giebt dem Worte den Begriff: gänzlich vollständig, mit Vernichtung der Feinde, siegen.“ (Rche.) Diese Deutung gehet zu weit. Der Apostel meinet nicht den äußern Sieg über Feinde und Trübsale, sondern den inneren Sieg über die schädlichen Einwirkungen der äußeren Drangsale aller Art auf Herz und Willen. Vgl. 2 Kor. 4, 11—13. Hebr. 12, 1—13. Wir überwinden in allen diesen Uebeln weit, heißt also, diese Uebel vermögen durchaus nicht unsere Hoffnung zu erschüttern, oder uns in Traurigkeit und Zweifelsmuth zu versenken. Wir sind freudig dabei. Das ist die *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Fr. unbestimmt: „plus quam vincimus, i. e. egregie vincimus, non solum pares sumus malis, sed etiam iis longe superiores. Quippe salvi e malis emergimus) v. 28. 2 Cor. 4, 8. seq.) impavidumque est pectus servatis.“ Servatis? Das wäre keine Kunst; vielmehr laborantibus. Hebr. 10, 34—36. *Καὶ γὰρ τοῖς δεσμοῖς μου συνεπαθήσατε, καὶ τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε, γινώσκοντες ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν. Μὴ ἀποβάλητε οὖν τὴν παῤῥησίαν ὑμῶν, ἥτις ἔχει μισθαποδοσίαν μεγάλην. Ὑπομονῆς ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιήσαντες κομίσησθε τὴν ἐπαγγελίαν.* Vgl. 12, 1. 2. 3. 10. 11. 1 Petr. 4, 12. 13. *Ἀγαπητοὶ, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν γινομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος; ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι.*

Διά τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. Ob Christus oder Gott zu verstehen sei unter dem *ἀγαπήσας* streiten die Ausleger. Antwort: Christus. Phil. 4, 13. *Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ.* Gal. 2, 20. *ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με.* Doch könnte eingewendet werden, daß der Geist (die Kraft) durch den (die) die Leiden überwunden werden, von Gott dargereicht werde. Gal. 3, 5. *Ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα, καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν.* 1 Petr. 4, 11. *ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* Kol. 1, 11. 12. *Ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς· εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν φωτί.* Allein, da was Gott giebt, auch auf Christum zurückgeführt wird: so muß auch hier Christus verstanden werden, welches der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden fordert, wo von der *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* ausdrücklich die Rede war. 2 Kor. 5, 14. Eph. 3, 19. 5, 2. Denn *ἕνεκά σου* Vs. 36. muß jedenfalls auf Christum bezogen werden.

Wie Reiche das *ὑπερνικῶμεν* von dem Siege verstehen könne, welchen Gott selbst erkämpfe, ist schwer zu sagen. Der Sieg bestehet nicht in der *ἀπολύτρωσις*, sondern in der unerschütter-

lichen Hoffnung und Geduld. Diese giebt der, der uns geliebt hat; und dessen Liebe auch im Leiden stark und mächtig sich zeigt.

38. 39. *Πέπεισμαι γὰρ — ἡμῶν.* Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Höhe noch Tiefe, noch irgend ein anderes Geschöpf uns wird können scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.

Der Grund (*γάρ*), warum irdische Leiden uns nicht scheiden können von der Liebe Christi, ist der, daß überhaupt nichts im Himmel und auf Erden uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christo uns geoffenbaret ist. Die ganze Stelle hat einen lyrischen Character und ist ein würdiger Schluß der ganzen Demonstration.

Πέπεισμαι. Der Apostel beruft sich zwar nur auf seinen Glauben oder auf seine Ueberzeugung. Dieses ist aber stärker, als wenn er sich auf einen objectiven Grund berufen hätte; weil die subjective Ueberzeugung die Wirksamkeit des objectiven Grundes an dem illustren Beispiele des Apostels darstellt, und folglich der Einwand wegfällt, als sei das zu glauben schwer.

Οὔτε θάνατος οὔτε ζωή. Die Abstracta sind mit großer Emphase gesetzt und nicht in concreta, Todtes oder Lebendiges, aufzulösen und dadurch matt zu machen.

Οὔτε ἄγγελοι — δυνάμεις. Nur gute Mächte sind zu verstehen (gerade so wie Kol. 2, 10. *ὅς ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.*) Daß hier nicht an böse Geister zu denken ist, beruhet darauf, daß in dem ganzen Briefe die Teufel und die Dämonen gar nicht erwähnt werden; und weil das *χωρίζειν ἀ. τ. ἀ. τ. θ.* nicht eine Verminderung der passiven Liebe Gottes anzeigt, sondern ein Hinderniß, daß sich die active Liebe Gottes erweise. Das ist nämlich möglich, wenn irgend etwas zwischen Gott und die Menschen treten kann, was diese der göttlichen Liebesthätigkeit beraubt, ihnen das von Gott zugedachte Heil gleichsam entziehet. Daß der Apostel hier als möglich annimmt, Engel und gute Herrschaften und Kräfte könnten scheiden wollen, da doch vielmehr nur böse das wollen könnten, diese Annahme ist eben so zu beurtheilen, wie die Gal. 1, 8. *Ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζηται ὑμῖν παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν ἀνάθεμα ἔστω.* Es ist eine Hyperbel, welche das Unmöglichste ausdrücken soll. Alle Ausleger, die entweder an gute und böse Geister oder gar an böse allein denken, irren. *Ἀρχαὶ καὶ δυνάμεις.* Eph. 1, 21. 1 Petr. 3, 22. 2 Petr. 2, 10. Kol. 1, 16.

Ἐνεστῶτα, Gegenwärtiges, 1 Kor. 7, 26. Gal. 1, 4.

Μέλλοντα, Zukünftiges. Also die Zeit überhaupt. Der Raum wird durch *οὔτε ὕψ. οὔτε β.* ausgedrückt; weder Höhe noch

Tiefe. (Die Registratur der verschiedenen Ausdeutungen dieser Worte bei Reiche ist interessant zur Beurtheilung des Schicksales, das die heil. Schriften in den Exegetenschulen erfahren. Wer sich ein Urtheil darüber bilden will, sehe nach. Per tot discrimina rerum tendimus in Latium!) Und um nichts auszunehmen oder wegzulassen, setzt er hinzu: *οὔτε τὶς κτ. ἑτ. Κτίσις*, Geschaffenes, also das Genus der vorher aufgezählten Species, Tod, Leben, Engel, Zeit, Raum. Wir würden sagen: Kurz, nichts in der Welt.

Δυνήσεται κ. τ. λ. Wie das Scheiden von der Liebe Gottes in Christo zu verstehen sei, nehmen die Ausleger für bekannt an. Dennoch kann es nicht schaden, den Begriff bestimmter anzugeben. Der Apostel nämlich denkt sich die Liebe Gottes in Christo wirksam für das Heil der Menschen. Von dieser Liebesthätigkeit vermag nichts den Gläubigen auszuschließen. Deshalb wird er trotz allem, was geschiehet und geschehen kann, selig werden, weil die Liebe Gottes unveränderlich und allmächtig ist. Und dieser Glaube er-erhebt über die Leiden der Zeit, und giebt Muth zum Dulden. Vs. 17. 18.

Uebersetzung.

Kap. 8.

1. Also haben nun die in Christo Jesu sind keine Verdammniß. 2. Denn das Gesetz des Geistes [und] des Lebens in Christo hat mich frei gemacht von dem Gesetze der Sünde und des Todes. 3. Denn das Unmögliche des Gesetzes weil es durch das Fleisch kraftlos war [that] Gott seinen Sohn sendend in der Aehnlichkeit von Sündenfleisch, und verurtheilte wegen der Sünde die Sünde an dem Fleische, 4. damit das Gebot des Gesetzes erfüllt würde an uns, die nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln. 5. Denn die Fleischlichgesinnten trachten nach Fleischlichem, die Geisterfüllten aber nach Geistlichem. 6. Denn das Trachten des Fleisches ist Tod, das Trachten aber des Geistes Leben und Friede. 8. Die aber im Fleische sind können Gott nicht gefallen. 9. Ihr aber seid nicht im Fleische, sondern im Geiste; wenn nämlich der Geist Gottes in euch wohnet [wirket]; hat aber jemand nicht den Geist Christi, so ist er nicht sein [nämlich Christi]. 10. Wenn aber Christus in euch ist, so ist der Leib zwar todt wegen der Sünde, aber der Geist Leben wegen der Gerechtigkeit. 11. Wenn aber der Geist deß, der Jesum von den Todten auferweckt hat, in euch wohnet, so wird der, welcher Christum von den Todten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch seinen in [euch] wohnenden Geist. 12. Folglich also, Brüder, sind wir

Schuldner, nicht dem Fleische, um nach dem Fleische zu leben!
13. Denn wenn ihr nach dem Fleische lebet, so werdet ihr sterben;
wenn ihr aber mittelst des Geistes die Handlungen des Leibes tödet,
so werdet ihr leben. 14. Denn wie Viele durch den Geist Gottes
getrieben werden, diese sind Gottes Söhne. 15. Denn ihr empfinget
nicht den Geist der Knechtschaft wieder zur Furcht, sondern ihr em=
pfinget den Geist der Kindschaft, in welchem wir rufen: Abba, Vater.
16. Derselbe Geist bezeuget unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder
sind. 17. Sind wir Kinder, so sind wir Erben, Erben Gottes und
Miterben Christi, wenn wir anders mit leiden, damit wir auch mit
verherrlichet werden. 18. Denn ich meine, daß die Leiden der gegen=
wärtigen Zeit nicht aufwiegen die Herrlichkeit, die für uns enthüllt
werden wird. 19. Denn das Harren der Kreatur wartet auf die
Offenbarung der Kinder Gottes. 20. Denn der Nichtigkeit ist die
Kreatur unterworfen, nicht freiwillig, sondern um des willen, der
sie unterworfen hat, 21. auf Hoffnung, daß auch sie selbst be=
freiet werden wird von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur
Freiheit der Herrlichkeit der Gotteskinder. 22. Denn wir wissen,
daß alle Kreatur bis jetzt innerlich seufzet und Wehen empfindet;
23. aber nicht allein sie, sondern auch wir, die wir des Geistes
Erstling haben, ja wir selbst bei uns seufzen, indem wir auf die
Kindschaft harren, auf die Befreiung vom Körper. 24. Denn der
Hoffnung nach besitzen wir das Heil. Eine sichtbare Hoffnung
aber ist nicht Hoffnung; denn was einer siehet, wie hofft er es noch?
25. Wenn wir aber hoffen was wir nicht sehen, so erwarten wir
es mit Geduld. 26. Gleicherweise nimmt sich auch der Geist
unserer Schwachheit an; denn wir wissen nicht, was und wie sich
gebührt wir bitten sollen; sondern der Geist bittet für uns mit un=
ausgesprochenen Seufzern. 27. Der aber die Herzen erforschet,
weiß, was das Begehr des Geistes ist, daß er bei Gott für die
Heiligen bittet.

28. Wir wissen aber, daß denen die Gott lieben alles zum
Besten gereichet, die nach dem Vorsatz berufen sind. 29. Denn
die er vorher erkannt, die hat er auch vorher bestimmt, ähnlich zu
sein dem Bilde seines Sohnes, damit er der Erste sei unter vielen
Brüdern. 30. Die er aber vorher bestimmt hat, die hat er auch
berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht
[begnadiget] und die er gerecht gemacht [begnadiget] hat, die hat
er auch herrlich [selig] gemacht. 31. Was werden wir nun dazu
sagen? Ist Gott für uns, wer wider uns? 32. Welcher ja des
eigenen Sohnes nicht hat geschonet, sondern ihn für uns alle hin=
gegeben, wird er nicht mit ihm auch alles uns schenken? 33. Wer
wird die Auserwählten Gottes anklagen? Gott, der Begnadiger?
34. Wer verdammen? Christus der gestorbene, ja sogar auferweckte,
welcher auch zur Rechten Gottes ist, der für uns auch fürbittet?
35. Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi? Trübsal? Oder

Angst? Oder Verfolgung? Oder Hunger? Oder Blöße? Oder Gefahr? Oder Schwert? 36. Wie geschrieben ist: Um deinetwillen werden wir jeden Tag gewürget; wir sind für Schlachtschafe gerechnet. 37. Aber in diesem allen überwinden wir weit durch den der uns geliebt hat. 38. Denn ich bin deß gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften [noch Gewalten], weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, 39. weder Höhe noch Tiefe, noch irgend etwas in der Welt uns wird können scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.

Die Gnadenwahl.

Kapitel 9—11.

Inhalt.

Die Herrlichkeit der Christen hat der Apostel geschildert. Da tritt vor seine Seele der Gedanke, daß das jüdische Volk, das Volk Gottes von dem Heile in Christo ausgeschlossen, die Heidenwelt dagegen derselben theilhaftig ist. Wie dieses betrachtet werden müsse vom christlichen Standpunkte aus, das ist es, was er nun weitläufiger aber doch in der gedrängtesten und inhaltreichsten Kürze darleget.

Zuerst spricht er seinen Schmerz aus über dieses Schicksal des Volkes Israel, das hoher Vorzüge von Gott gewürdiget sei, 9, 1—5. Dennoch bleibe die Verheißung Gottes nicht unerfüllt, weil dieselbe nicht dem leiblichen, sondern dem geistlichen Israel gegeben worden, 6—9. Aber es hänge die Ertheilung der Verheißung von der Gnade Gottes ab, nicht vom Verdienste der Menschen, 10. 11. Das sei keine Ungerechtigkeit, weil das Erbarmen Gottes frei sei, weshalb er den Moses begnadiget, Pharao dagegen verstockt habe, 12—18. Der Einwand, daß also die Verstockung Gottes That, und folglich der Mensch schuld- und straflos sei, gelte nicht, weil der Allmächtige mit dem Menschen verfahren könne, wie er wolle, und Gott noch überdieß die Verstockten langmüthig ertragen, und jetzt den Weissagungen des A. B. gemäß zum Heile in Christo Juden und Heiden berufen habe, 19—29. Die Frage, woher es komme, daß die Heiden die Gerechtigkeit angenommen, die Juden von sich gestoßen, 31—33., beantwortet er Kap. 10. Die Juden verblendeten sich über den Heilsweg, hielten hartnäckig fest am Gesetze, dessen Ende Christus ist, und verkannten, daß selbst Moses die Glaubensgerechtigkeit lehret, 1—12. Es könne sich niemand mit Unwissenheit entschuldigen; weil das Evang. überall geprediget werde; übrigens habe bereits Moses und Jesaias vorherverkündiget, daß die Juden gegen diese Predigt sich verstocken würden,

13—21. Dennoch, Kap. 11., sei nicht das ganze Volk verstoßen; ein Theil Israels sei angenommen; die anderen freilich ausgeschlossen, 1—10. Dieses sei aber geschehen zum Vortheile der Heiden, um durch deren Aufnahme die Juden zu reizen, das Heil zu suchen, 11—14. Die Heiden dürften deshalb nicht stolz sein; das jüd. Volk bleibe ein heiliges Volk, nur durch die Einverleibung in dasselbe würden auch die Heiden heilig. Gott habe zwar einige Zweige des Oelbaums ausgebrochen, um Zweige des wilden darauf zu pfropfen; wie aber jene, wenn sie dem Unglauben entsagten, aufgenommen werden würden, so könnten die Pfropfreiser auch wieder ausgebrochen werden, wenn sie nicht im Glauben beharrten, 15—24. Uebrigens sei es gewiß, daß die Verhärtung Israels nur so lange dauern werde, bis alle Heiden in die Gemeinschaft eingetreten sein würden; dann werde auch das ganze Israel gerettet werden. Es finde ein Wechselverhältniß statt. Die Heiden wären ungläubig gewesen und hätten durch den Unglauben der Juden Gnade empfangen; so wären auch die Juden ungläubig, um durch die Bekehrung der Heiden der Erbarmung Gottes theilhaftig zu werden. Denn Gott habe alle Menschen dem Unglauben preisgegeben, um sich zuletzt Aller zu erbarmen, 25—32. Unerforschlich seien die Wege und Rathschlüsse Gottes, aber anbetungswürdig die tiefe Weisheit dessen, der Alles in Allem ist, 33—36.

Dieser ganze Theil des Briefes hängt zwar weder mit dem ersten noch mit dem zweiten Theile organisch zusammen; er könnte ausfallen, ohne daß der Zusammenhang gestört und die Vollständigkeit gemindert würde; er ist gewissermaßen ein dogmatischer Ausläufer, aber doch nicht als wilde Ranke zu betrachten, in wiefern er in concreto das Verhältniß des Gesetzes zum Glauben, d. h. das Verhältniß der Juden zum Christenthume darstellt. Was uns auf unserem Standpunkte in der Jetztzeit, nachdem das Christenthum gesiegt hat, minder wichtig erscheint, gewissermaßen mehr der Theorie angehörig, mußte damals von dem höchsten, praktischen Interesse sein. Der Unglaube und die dadurch bedingte Verwerfung der Juden; und der Glaube, und die dadurch vermittelte Begnadigung der Heiden, welch' ein wichtiges Problem insbesondere für den Juden, für den gelehrten Juden, für den jüdischen Heidenapostel! Auch in den Christengemeinden mußte dieser Gegenstand oft zur Sprache kommen, da wohl alle aus Juden- und Heidenchristen bestanden, also male junctarum discordia semina rerum in sich trugen und größtentheils das Bild einer concordia discors darstellten. Uebrigens aber ist das Thema für die Dogmatik höchst wichtig und stehet in gleicher Potenz mit dem Verhältniß des Gesetzes zum Glauben, nur daß diese Frage mehr praktisch, jene mehr theoretisch oder dogmatisch ist. Sind die Juden wirklich ein von Gott auserwähltes Volk; ist ihnen der Messias und mit demselben das Heil verheißen: so entstehet die Frage, wie ist es gekommen,

daß die Juden den Messias und mit ihm das Heil verworfen, die Heiden dagegen angenommen haben? Wird diese Frage nicht auf dem Gebiete des strengen Offenbarungsglaubens aufgeworfen: so hat sie freilich entweder nur ein geringes Interesse, oder sie muß so beantwortet werden, daß die Begriffe Offenbarung, auserwähltes Volk, Messias und messianisches Heil für einseitig oder symbolisch, vielleicht sogar für falsch erklärt werden. Gleichwohl kann dieß nicht geschehen, ohne Nachtheil für das Christenthum und die christl. Kirche. Denn mit beiden sind jene Begriffe organisch und wesentlich verbunden, so daß durch die Ausscheidung derselben das Christenthum sein specifisches Merkmal verliert, und als eine mit jüdischen Vorurtheilen belastete und daher zu reinigende (zur Weltreligion durch chemischen Prozeß fortzubildende) Religion erscheinet. So stellet es sich in der That dem natürlichen Menschenverstande dar; so muß es dem Naturalismus, der nur Vernunftentwicklung durch Naturursachen und nach allgemeinen Naturgesetzen kennet, erscheinen. Uebrigens aber umschwirrt uns das jüdische Volk mit seinen Traditionen und seinem starren Glauben; es erscheint uns seine Fortdauer und seine Beharrlichkeit räthselhaft; sein Dasein als eine thatsächliche Bestätigung der heiligen Urkunden. Nur die theol. Flachheit kann das, was dieses Volk durch sein Bestehen und Glauben lehret, übersehen, und über die Räthsel leichtsinnig hinweggehen, welche die Geschichte dieses Volks darbietet. Daher ist es äußerst interessant zu erfahren, wie der große Apostel das Räthsel zu lösen versucht habe; und die drei Kapitel, in welchen die Lösung enthalten ist, sind von dem höchsten Interesse und der größten Wichtigkeit.

Kapitel 9.

1 — 5. Der Apostel drückt sein tiefes Schmerzgefühl über die Verwerfung des jüd. Volkes aus, das von Gott so große Gnadenbeweise erhalten habe, und durch dieselben so hoch gestellt sei.

Der Apostel erregte durch sein ganzes Wirken, wie durch die Grundsätze, die er predigte, namentlich durch die Lehre von der evangelischen Freiheit vom Gesetze den höchsten Anstoß bei den Juden und Judenchristen. Wenn auch die übrigen Apostel ihm nicht unmittelbar entgegentraten, und ihn verketzerten: so theilten sie doch seine Grundsätze nicht, sondern erkannten für die Judenchristen die Verbindlichkeit zur Beobachtung des Gesetzes an, und beobachteten dieses Gesetz selbst. Gewiß standen sie mit Paulus nicht in voller Uebereinstimmung des Herzens; nur scheuten sie ihn, und überließen ihm deshalb die Bekehrung der Heiden, während sie sich innerhalb der Schranken des Juden- und Proselytenthums hielten. Die Frage, ob Christus selbst das mos. Gesetz abgethan wissen wollte, ist schwierig. War es der Fall, so ist das Verhal-

ten und die Ansicht der Judenapostel völlig unerklärbar; hatte aber Christus sich so geäußert, wie Matth. 5, 17. 10, 6. 15, 24. 23, 23., so erklärt sich alles; und dann ist Paulus als der anzusehen, der Christum zuerst nicht als den Wiederhersteller des eigentlichen mosaischen Gesetzes, als den Propheten, der da kommen sollte, sondern als Welterlöser d. h. als Stifter eines völlig neuen Bundes erkannt und geprediget hat. Denn daß die Judenapostel, nebst den Judenchristen nicht glaubten, daß das jüdische Gesetz abgethan sei, ist unleugbar. Nicht genug, daß Petrus selbst nach der Geistesmittheilung keine Ahnung davon hatte, daß Heiden, ja Proselyten des Thor zum Christenthume Zugang hätten; sondern erst durch ein symbol. Gesicht daran erinnert wurde, Ap.-G. 10, 10—20., so erklärt der Felsenmann, auf den die Kirche gegründet werden sollte, und geworden war, dem Kornelius geradezu, Vs. 28. *Ὑπεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστι ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχησθαι ἀλλοφύλῳ· καὶ ἐμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξε μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον.* Dreierlei fällt in dieser Erklärung auf. 1. Daß er sich einen jüdischen Mann nennt; 2. daß er es für nefas hält, mit einem Heiden in Berührung zu kommen; 3. daß er es nicht aus Christi Unterrichte, sondern durch ein Gesicht in der Ekstase erfuhr, man solle keinen Menschen für unrein und profan halten. In der That, diese offene Erklärung wirft kein günstiges Licht auf den intellektuellen Zustand des Apostelfürsten; wir erfahren mit Staunen, daß er noch jetzt Jude im vollem Sinne des Wortes war, und nur etwa wußte, Jesus sei der Christ, ohne jedoch zu der Erkenntniß gekommen zu sein, Christenthum und Judenthum sei unvereinbar, und auch der Judenchrist müsse sich von dem Gesetze frei machen. Obwohl es scheinen kann, daß bis zum Apostelconvente Petrus hierin einen merklichen Fortschritt gethan habe, wenn er das sagte, was 15, 10. 11. Lukas ihm in den Mund leget: doch handelte er und mit ihm Barnabas sogar in Antiochia, der Heidenstadt, dem entgegen, Gal. 2, 12—14. Vgl. Ap.-G. 15, 1—5. Und Jakobus behandelte zwar 21, 20—25. den Paulus freundlich, scheint aber doch für seine Person nur ein christlicher Pharisäer gewesen zu sein*). Vgl. Euseb. K.-G. 2, 1. 23.

Kurz, Paulus stand mit seinen freien und wahrhaft erhabenen Grundsätzen, ziemlich isolirt in der damaligen Kirche, und hatte selbst von *ψευδαποστόλοις*, wie viel mehr von *ψευδαδελφοῖς* viele Schmach zu erdulden, hauptsächlich auch ein hartnäckiges oft siegreiches Entgegenwirken. (Beweise dafür liefern alle Briefe des großen Apostels**). Eben so scheint Barnabas, der

*) Bemerkenswerth ist, daß, ungeachtet Paulus beim Apostelconvente gegenwärtig gewesen war, Jakobus für nöthig hält, ihm den Inhalt des damals erlassenen Decrets mitzutheilen. 21, 25.

**) Paulus hat allerdings bei Lebzeiten über Petrus gesiegt; aber nach seinem

Begleiter des Paulus auf der ersten Bekehrungsreise, seine freieren Ansichten nicht getheilt und sich um deswillen von ihm, (oder P. von B.), getrennt zu haben. Wenigstens heißt es Gal. 2, 13. ὥστε καὶ Βαρνάβας συναπήχθη αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει.

Er mußte es daher nöthig finden, zu erklären, daß er persönlich das jüdische Volk herzlich liebe und nichts mehr wünsche, als es gerettet zu sehen. Nichts weniger ist dieser Eingang als eine rhetor. προπαραίτησις, deprecatio (Thol.): sondern er ist eine ganz naturgemäße, ihm aus dem Herzen quellende Ergießung, zur Vorbereitung auf die gründliche und tiefe Erörterung und Darstellung des Verhältnisses, in welchem die Juden- und Heidenwelt zum Heile in Christo stehen.

1. 2. Ἀλήθειαν — μου. **Wahrheit sage ich in Christo, lüge nicht, wie mir mein Gewissen im heiligen Geiste bezeugt, daß ich große Trauer habe, und unauslöschlichen Schmerz im Herzen.**

Ἀλ. λ. ἐν Χριστῷ. **Vermöge meiner Gemeinschaft mit Christo rede ich wahr.** Der Apostel liebt es, seinen Aussagen durch Beisätze Gewicht zu geben. Röm. 1, 9. 2 Kor. 1, 23. 11, 10. 11. 31. Phil. 1, 8. 1 Theß. 2, 5. 10. 2 Tim. 2, 7. Schwurformel ists nicht, sondern nur eine verstärkte Betheuerung. Denn λέγειν ἐν Χριστῷ, ἐν θεῷ, ἐν πνεύματι ἁγίῳ oder θεὸς οἶδε, μάρτυς u. dgl. sind noch lange nicht wirkliche Eidschwüre.

Allerdings können auch diese verstärkten Betheuerungen bei einem Apostel auffallen, der es wissen mußte, daß Jesus blos ναὶ καὶ οὐ gestattet habe. Allein bei Paulus sind sie doch minder befremdlich, theils wegen der ungeheuren Lebhaftigkeit seines geistigen Wesens, theils bei den harten Anfechtungen, Verleumdungen und Widersprüchen, die er von seinen Feinden erfuhr. Konnte man ihn für einen πλάνος und πανοῦργος 2 Kor. 6, 8. 12, 16. selbst unter den Korinthern verschreien, so mußte man ihn auch des ψεῦδος für fähig halten; daher das οὐ ψεύδομαι.

Ἐν Χριστῷ bezeichnet die geistige Gemeinschaft mit Christo, in der er zu stehen sich bewußt ist, aus deren heiligem Kreise heraus er redet. Es gehört zu λέγω; folglich ὢν zu suppliren überflüssig. Die Erklärungen secundum Christum, **bei Christo** sind zu verwerfen.

Συμμαρτυρούσης — ἁγίῳ. Mit συμμαρτυρούσης ist ἐν πν. ἁγ. zu verbinden; das Zeugniß des Gewissens geschiehet im heiligen Geiste, ist also ein göttliches, heiliges, wahres, von Lug und Betrug, Irrthum und Täuschung freies. Da das Zeugniß des Ge-

Tode hat Petrus über Paulus triumphirt. Erst im 16. Jahrhundert wurde Paulus von den Todten erweckt und stand in Luther auf; aber auch die protest. Kirche fiel einem paulinisch gefärbten Peterthum anheim. Wann wird Paulus vollständig und für immer siegen?

wissens ein inneres (σύν) ist, und alle Bewegungen des Inneren bei dem πνευματικός unter der Leitung des h. G. stehen: so ist es kein Wunder, daß der Apostel ἐν πν. ἁγ. hinzufügt. Ueber dieses ist der Schmerz des Apostels eine Frucht der Liebe, und diese die erste und herrlichste Frucht (καρπός, Erzeugniß) des heiligen Geistes. Μοι wird nicht von dem in συμμαρτυρεῖν enthaltenen σύν regiert, (indem mein Gewissen es mit mir bezeugt, de W.) sondern es ist Dat. comm. indem es mein Gewissen mir [innerlich σύν] bezeugt. Thol. vergleicht mit Recht σύνοιδά μοι zu 2, 15. 8, 16.

Ὅτι, daß, nicht weil, drückt das Obj. des Bekenntnisses und Zeugnisses aus. 2 Kor. 11, 20. Joh. 2, 18. 9, 17. Matth. 16, 8.

Λύπη μεγάλη ist die Folge des ἀδιάλειπτος ὀδύνη, die der Ap. im Herzen trägt. Den eigentlichen Gegenstand des Schmerzes verschweigt er; alles Folgende wird ihn in das hellste Licht setzen. Nicht Zartheit (de W.) ist es, sondern dieses, daß er nichts überflüssiges sagen will.

3. Ηὐχόμην — σάρκα. Denn ich wünschte selbst verbannet zu sein von Christo, statt meiner Brüder, meiner Geschlechtsgenossen, dem Fleische nach.

Ηὐχόμην. Schwer ist zu bestimmen, ob dadurch ein vergangener (ich habe gewünscht;) oder ein aus der Vergangenheit noch fortdauernder Wunsch ausgedrückt werden solle. Das Deutsche „ich wünschte," hat gleiche Unbestimmtheit, und darf nicht allzugenau analysirt werden. Es wird allerdings eine Vergangenheit ausgedrückt; ich wünschte, nämlich zu einer gewissen Zeit, die nun nicht mehr ist. So ist eine Art von Zweideutigkeit beabsichtiget; man soll nämlich den Inhalt der Versicherung als Thatsache, nur nicht als gegenwärtige nehmen. Das lat. vellem scheint nicht ganz zu entsprechen. Doch vgl. Winer 259.

Αὐτὸς ἐγώ, weder im Gegensatze zu den Brüdern, noch im Gegensatze eines Andern; sondern im Gegensatze zu sich selbst, nämlich zu seinem Glauben und Amte. Ich selbst, der ich Christ und Apostel bin. Am besten wird es auf das Zeugniß der ältesten Handschriften nach ἀνάθεμα εἶναι gesetzt; weil der Gegensatz ἀπὸ Χριστοῦ dann desto schärfer hervortritt.

Ἀνάθεμα ist Fluch und Verwünschung zum ewigen Verderben. 1 Kor. 12, 3. 16, 22. Gal. 1, 8. 9. Ap.-G. 23, 14. Paulus erklärt, daß er dem ewigen Verderben anheim fallen wolle. Ueber die Bedeutung des Wortes, s. die Comment. von Reiche und Fr. z. d. St.

Ἀπὸ Χριστοῦ von Christo hinweg; weil freilich ein der ἀπώλεια Anheimgefallener nicht mehr ἐν Χριστῷ ist. Ἀπό ist der Gegensatz von ἐν, und bezeichnet das Abgeschnittensein von Christo.

Ὑπέρ ist jedenfalls hier loco, vice, anstatt, nicht blos zum Besten. Der Apostel betrachtet die Juden, welche in der ἀπείθεια

beharren, als Verfluchte, dem ewigen Verderben Geweihete, an deren Stelle er treten wollte, wenn sie dadurch zu retten wären.

Τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν κατὰ σάρκα. Es kann befremden, daß Paulus die Juden hier Brüder nennet, weil er mit diesem Ehrennamen ausschließlich die Christen zu benennen pfleget. Indessen gehet er in der ganzen Stelle auf das natürliche Selbstbewußtsein zurück, in welchem ihm auch jetzt noch die Juden eben sowohl als Stammesgenossen (Blutsfreunde *συγγ. κ. σ.*) wie als Genossen des A. B., als Nachkommen des Glaubensvaters, und als Erben der Verheißung Vs. 4. Brüder sind. Zugleich erklärt diese Benennung seinen Herzensschmerz bei dem Gedanken, daß seine Brüder verloren sein sollen, und rechtfertiget den abnormen Wunsch, dessen Sittlichkeit und Vernunftmäßigkeit besprochen werden muß. Handelte es sich hierbei blos um „die zeitliche Existenz (oder um eine Aufopferung, wie des Codrus, Decius, Curtius“ (Rche.): dann wäre die Rechtfertigung leicht. Allein es handelt sich um das ewige Verderben, um das ewige Verdammtund Verbanntsein von Gott und Christo. Das irrigste ist, daß man den Wunsch für unmöglich erklärt, und dadurch ihn entschuldiget; folglich sagt, der Apostel habe gewußt, er könne nicht beim Worte genommen werden, und deshalb habe er wohl einen solchen Wunsch aussprechen können. Dadurch macht man den Apostel zum Maulschwätzer. Die Unterscheidung des Thom. Aquin. (bei Thol.) einer doppelten separatio a Christo, nämlich a mandatis ejus und a fruitione ejus, ist haltlos. Denn die sep. a fruitione kann nur eintreten, wenn die sep. a. m. statt gefunden hat. Beide hängen zusammen wie Bedingung und Folge. Hierbei aber tritt das Bedenken hervor, daß der Wunsch des Apostels völlig in der Luft schwebe und gar nicht aus vernünftiger, gründlicher Ueberlegung hervorgegangen sei. Ferner überschreitet er das Gebot Christi, nach welchem man den Nächsten lieben soll, wie sich selbst. Auch könnte man sagen, der Apostel trete aus allen Schranken des Glaubens und der Liebe heraus, und sei wirklich in das Bodenlose gerathen; er habe fast einen Frevel ausgesprochen, der alle Fundamente des vernünftigen Bewußtseins erschüttert. Mit der Erklärung Mosis, Ex. 32, 32. lassen sich die Worte Pauli nicht von ferne vergleichen. Diese lauten: עַתָּה אִם תִּשָּׂא־חַטָּאתָם וְאִם־אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ׃ d. h. Si condonabis peccatum eorum bene est, sin minus, dele me ex catalogo viventium quem consignasti. Zuerst nämlich setzt Moses eine Bedingung, von der er wußte, daß Gott sie erfüllen könne und wolle. Sodann bedeutet das Auslöschen aus dem Buche des Lebens nichts anderes, als laß mich sterben. Jehovah nimmt es auch nicht anders und antwortet dem erhitzten Moses ganz ruhig: „Wer gegen mich gesündiget hat, den werde ich auslöschen. Du aber führe das Volk, wohin

ich Dir gebiete.“ Bei dem Anthropopathismus, der den Pentateuch beherrscht, hat der Wunsch des Moses, den er vor Jehovah ausspricht, nichts Auffallendes; vom חרם ist nicht die Rede. Ganz anders ist es mit Paulus, der in aller dogmatischen Ruhe sogar von Christo weg dem ewigen Verderben anheim fallen will, um etwas unmögliches, nämlich das Heil ungläubiger Brüder zu bewirken, und nicht einmal die Bedingung der Vergebung und Buße für sie hinzufügt. Eben so wenig wird Paulus durch das gerechtfertiget, was Fr. zu diesem Zwecke beibringt: **Honeste (?) unum hominem impium (! ?) esse quam multos sceleratos, malueris, magnumque tuum erga alios amorem bene (?) eo ostendas, quod temet ipsum malle impium (!!) et miserum esse, quam caros amicos impietatis poenas subire declares.** (Wenn diese Sätze wahr sind, so hört alle Sittlichkeit auf. Gottlos sein wollen für andere Gottlose, damit diese nicht gestraft werden, ist die höchste Gottlosigkeit. Denn der sittliche Mensch hält Sittlichkeit für das höchste Gut; dagegen die Straflosigkeit der Bösen für das höchste Uebel. Wenn er nun selbst böse sein wollte, damit Böse straflos blieben: so hätte er alle Vernunft und alle Sittlichkeit verloren. Und wo wünscht Paulus gottlos zu sein?) **Quid quod impensam suam in Chr. voluntatem hoc ipso P. enuntiaverit, quod illi multos potius Judaeos quam unum P. addictum esse optaverit.** (Würde wohl der Herr, der erklärte, daß über einen Sünder der Buße thut, mehr Freude sei, als über neun und neunzig Gerechte, diesen Satz gut heißen? Nein, Paulus war mehr werth als das ganze Volk der verstockten Juden, die dem heiligen Geist widerstrebten. Nicht durch den Wunsch unselig zu werden für die Juden, sondern durch das Bestreben, sie zu retten, konnte Paulus seine Liebe Christo beweisen. Ja, dieser Wunsch stehet im absoluten Gegensatze mit der Liebe Christi). **Sed quum miseriae tantum sibi a Chr. sejuncto futurae Ap. h. l. memor fuerit, ejus votum nihil nisi disertissimum singularis quo Judaeos amplexus est amoris argumentum continet. Hoc vero male (?) reprehendas. Nam jure admiramur benevolentiae magnitudinem, quae fecit, ut amicus pro amico mortem appetere vellet, quemadmodum Pylades pro Oreste etc.** Dagegen ist viel zu sagen. Nur das einzige sei bemerkt, daß *ἀνάθεμα*, nicht Tod, nicht miseria, sondern ewiges Verderben bedeutet, und folglich Orestes und Pylades inadäquate Beispiele sind. Richtiger hat Buc. (bei Thol.) empfunden, wenn er diesen **amor portentosus** nennet. Eben das deutet Beng. an, wenn er sagt: **Verba humana non sunt apta, quibus includantur motus animarum sanctarum. — Eum (amorem) modulus ratiocinationum non capit. — Intervalla illa, quae bono sensu ecstatica dici possint, subitum quiddam et extraordinarium fuere. — Zelus — ita eos abstulit ut sui oblivisceren-**

tur tantisper. Gewiß, das ist noch das vernünftigste was sich sagen läßt, der Apostel habe es in einer Art von Ekstase geschrieben, d. h. nicht klar und deutlich gedacht, was er sage. Dieser Vorwurf klingt hart, wird aber dadurch gemildert, daß allerdings die Liebe es war, die ihn hinriß. Daß nur ein edler Mensch dazu fähig sei, ist gewiß; aber die Wahrheit fordert, zu bekennen, daß der Wunsch des Apostels das tiefste christliche, ja man man möchte sagen vernünftige Bewußtsein verletzt. Olsh. gehet levissimo pede über die Schwierigkeit hinweg, indem er es als Fürbitte faßt.

4. 5. *Οἵτινές — ἀμήν.* Welches sind die Israeliten, deren die Kindschaft ist, und der Glanz, und die Bündnisse, und die Gesetzgebung, und der heilige Dienst und die Verheißung; welcher auch sind die Väter, aus welchen Christus dem Fleische nach ist; der Gott ist über alles [sei] gebenedeiet in Ewigkeit! Amen.

Der Apostel schildert in ächt rhetorischem Schwunge, auch mittelst der gewichtvollen Figur des Polysyndeton die Vorzüge des jüdischen Volkes. Diese sind durch und durch religiöse; auch nicht das mindeste politische und weltliche ist eingemischt. Und das ist auch Wahrheit, wie seine Literatur positiv, seine Geschichte negativ zeiget; denn das jüdische Volk ist wenigstens in der Idee ein Priestervolk gewesen. In der Idee! Denn das Volk selbst war bis in das Exil hinein abgöttisch, und hatte keinen einzigen politischen Vorzug. Esra, der zweite Moses, drückte ihm den eigentlichen Judenstempel auf, nämlich einen Partikularismus, der in der mos. Verfassung nicht liegt.

Ἰσραηλῖται, ist gleichsam der Synagogen- oder heilige Name des Volkes, etwa wie die Römer Quirites hießen. 2 Kor. 11, 22. Vgl. Gen. 32, 28.

Ἡ υἱοθεσία, die Kindschaft, nämlich Gottes; folglich auch die Anwartschaft auf die *βασιλεία τ. θ.* Matth. 8, 12. *Οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται.*

Ἡ δόξα. Da dieser Vorzug unter lauter speciellen Auszeichnungen aufgeführt ist: so kann das Wort unmöglich in seiner allgemeinen Bedeutung genommen werden. Also ist es weder die Herrlichkeit, nämlich der Sohnschaft, noch die Seligkeit, sondern es ist die שְׁכִינָה oder die wirksame Nähe Gottes; nämlich die Erscheinung Gottes in der Wolkensäule auf Sinai, in der Stiftshütte, im Tempel u. dgl.

Αἱ διαθῆκαι sind die zu verschiedenen Zeiten mit den Patriarchen, z. B. Noah, Abraham, Jakob, und endlich mit dem Volke selbst geschlossenen Bündnisse, wozu auch die Beschneidung gehört. Ap.-G. 7, 8. *Καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς.* *Ἡ νομοθεσία* sowohl als Act wie als Inhalt; doch mehr in Beziehung auf die-

sen. Sir. 24, 23 ff. Ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο Μωϋσῆς, κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ. Ὁ πιμπλῶν ὡς Φεισὼν σοφίαν καὶ ὡς Τίγρις ἐν ἡμέραις νέων. Ὁ ἀναπληρῶν ὡς Εὐφράτης σύνεσιν, καὶ ὡς Ἰορδάνης ἐν ἡμέραις θερισμοῦ. Ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν, ὡς Γηὼν ἐν ἡμέραις τρυγητοῦ. Οὐ συνετέλεσεν ὁ πρῶτος γνῶναι αὐτὴν καὶ οὕτως ὁ ἔσχατος οὐκ ἐξιχνιάσει αὐτήν.

Ἡ λατρεία ist der Tempelcultus, der nicht blos einen göttlichen Ursprung, sondern auch eine große Pracht und tiefen symbolischen Sinn hatte. Durch diese Eigenschaften war er erhabener und vorzüglicher als jede andere λατρεία. Vgl. Hebr. 9, 1 ff.

Αἱ ἐπαγγελίαι sind die Verheißungen des Messias, welche den Vätern zu Theil wurden. An die Weissagungen der Propheten (Fr.) wird nicht gedacht, wie das folgende Moment lehret. Denn οἱ πατέρες sind die Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und seine Söhne, auch David, der eine besondere Verheißung empfing, und aus dessen Samen der Messias hervorgehen sollte, weshalb er auch πατριάρχης genannt wird, wie jene. Ap.-G. 2, 29. 7, 8. 9. 13, 22. 23. Der letzte und höchste Vorzug ist nun dieses, daß Christus dem Fleische nach (τὸ κατὰ σάρκα) aus den Juden abstammte. Joh. 4, 22. Ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε· ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν· ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν. Vgl. Röm. 1, 3. Ob τὸ κατὰ σάρκα auf die natürliche Abstammung durch Mannessamen bezogen werden müsse, ist zweifelhaft. Es kann nur die leibliche Seite der Erscheinung Christi andeuten, und so würde die übernatürliche Empfängniß nicht ausgeschlossen sein.

Ὁ ὢν — ἀμήν. Diese Worte haben bekanntlich großen Zwiespalt dadurch verursacht, daß man zweifelhaft ist, ob diese Doxologie auf Christus oder Gott zu beziehen sei. Nach der grammatischen Construction gehen sie auf das vorhergehende Subj. Χριστός, und θεός ist dann Prädicat in dem Sinne, ὅς ἐστι θεὸς ἐπὶ πάντων. Aber es ist freilich äußerst unwahrscheinlich, daß Paulus θεός als Prädicat werde angeschlossen haben; noch mehr Bedenken erregt, daß er Christum Gott über alles (oder Alle) nenne; und endlich muß auch eine Doxologie auf Christus Bedenken erregen, die in den Schriften des N. T. nirgends (ausgenommen Apok. 5, 13.) vorkommt, während die Lobpreisungen Gottes in den Paulinischen Briefen häufig sind, Röm. 1, 25. 11, 34—36. 2 Kor. 11, 31. Eph. 1, 3. 3, 21. Phil. 2, 9. Vgl. 1 Petr. 1, 3. Gesetzt aber auch, daß Christus von Paulus Gott genannt werde, was streitig, und nach 1 Kor. 8, 6. fast unmöglich ist: so scheint doch Christus wenigstens nicht ὁ ἐπὶ πάντων θεός genannt werden zu können*); werde nun πάντων als Neutr. oder als Mask. (Fr.

*) Die einzige Stelle Eph. 1, 23. τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου, könnte das Präd. θεὸν ἐπὶ πάντων zu rechtfertigen scheinen. Vgl.



tur tantisper. Gewiß, das ist noch das vernünft
sagen läßt, der Apostel habe es in einer Art von
ben, d. h. nicht klar und deutlich gedacht, was
Vorwurf klingt hart, wird aber dadurch gemilder
die Liebe es war, die ihn hinriß. Daß nur ein
fähig sei, ist gewiß; aber die Wahrheit forde
der Wunsch des Apostels das tiefste christlich
sagen vernünftige Bewußtsein verletzt.
pede über die Schwierigkeit hinweg, i
faßt.

4. 5. Οἵτινές — ἀμήν. Wel
deren die Kindschaft ist, und
nisse, und die Gesetzgebung,
die Verheißung; welcher a
chen Christus dem Fleische
[sei] gebenedeiet in Ewig

Der Apostel schildert
mittelst der gewichtvollen
jüdischen Volkes. Diese
das mindeste politische ... n dem Na-
auch Wahrheit, wie ... τὸ κ. σ. lieget.
zeiget; denn das jüd ... enn Christus der Gott
volk gewesen. ... ß des Vaters und Gottes im
das Exil hinein ... e. Vielmehr muß diese Erwäh-
Vorzug. Es ... ven, da in dem Vorhergehenden durch
Judenstempe ... , daß die Vorzüge der Israeliten Gottes Ge-
Verfassung ... engaben sind. Deswegen ist es sehr natürlich
Ἰσρα ... ne größere Interpunction zu setzen, und die folgen-
des Vo ... e als eine Doxologie auf Gott den Vater zu fassen, der
Vgl. ... ἐπὶ πάντων θεός zum Unterschiede von Χριστός genannt
wird, gerade so wie Eph. 4, 5. 6. εἷς κύριος — εἷς θεὸς καὶ πατὴρ
Ar ... πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. Die Con-
struction ist so zu denken: Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς, εὐλογητὸς (εἴη oder ἐστὶν) εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Die Einwendungen gegen diese Construction hat Reiche widerlegt. In Rücksicht derselben ist 2 Kor. 1, 21. sehr ähnlich: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν, καὶ χρίσας ἡμᾶς, θεός. (Sollte hier eine Doxologie (εὐλ. εἰς τ. α.) angefügt werden, so würde diese Stelle der unsrigen vollkommen gleich sein.) Schwach ist der Einwurf gegen diese Beziehung auf Gott, daß bei den Doxologieen εὐλ. oder בָּרוּךְ voranstehe. Ist doch das Wort εὐλ., mag man es auf Christum oder Gott beziehen,

Hebr. 1, 3. Φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Aber das Subj. in πληρουμένου ist gewiß Gott, nicht Christus; vgl. Vs. 22. ἔδωκε. 2, 4. Ὁ δὲ θεός. 5. συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ. 3, 19. ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.

...eberdieß wurde der Apostel durch die Wen-
... preisung giebt, schlechthin gezwungen, εὐλ.
Kor. 11, 31. Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυ-
...οῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας,
1, 25. Παρὰ τὸν κτίσαντα ὅς ἐστιν εὐλογη-
... Meyer zu Eph. 1, 3. sagt: „εὐλογη-
...n. 9, 5. 2 Kor. 1, 3. Luk. 1, 68. 1 Petr.
...oran stehet es hier, weil, wie in den
...ffecte des lobpreisend ausbrechenden
...ruck darauf liegt. Wo der context-
...uhet, gehet diese voran. 1 Kön.
... Ps. 68, 20. 112, 1. 2. Röm.
... den Auslegern bisher überse-
...r Doxologie auf Gott ange-
...en Verse (6.) οὐχ οἷον δὲ
... wird: so ist durchaus
...züge des Israelitischen
...es dargestellt sind. Dieses
... die Doxologie sich auf Christus
... Lobpreisung Gottes eine gewichtvolle
vorher Erwähnte ein Gnadengeschenk Got-

... Abweisung des Einwandes, als werde durch den
...en der Juden die Verheißung Gottes vernichtet; denn
... göttliche Verheißung ist nur denen gegeben, die zu dem wah-
ren Israel gehören, folglich nicht ausschließlich und ohne Unter-
schied allen, die leiblich von Abraham abstammen.

6—7. Οὐχ οἷον — σπέρμα. Nicht ist's aber so, daß Gottes Verheißung vergeblich ist; denn nicht alle aus Israel sind Israel; und nicht, weil sie Same Abrahams sind, sind alle Kinder Abrahams sondern [es heißt] in Isaak soll dein Same genannt werden. Das ist: nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes; sondern die Kinder der Verheißung werden für Same gerechnet.

Der Apostel hat den Gedanken, an den er nun anknüpft, nämlich, daß alles, was den Juden zu Theil geworden ist, von Gott herrühre, und daß die Juden durch ihren Unglauben die messian. Verheißungen zu Schanden machen, nicht bestimmt im Vorigen ausgesprochen; man muß ihn gleichsam zwischen den Zeilen herauslesen. Daß er ihn aber gehabt oder gedacht habe, erhellt theils aus dem Inhalte von 1 — 5., theils aus den möglichen Folgerungen, die er Vs. 6. widerlegt.

Οὐχ οἷον δὲ ὅτι. Das ὅτι nach οὐχ οἷον ist dem bekannten Sprachgebrauche fremd, welcher entweder ὡς oder den Infinit. folgen lässet. Die Auflösung der hier vorkommenden Formel ist diese: οὐ τοιόν ἐστι (τὸ πρᾶγμα) οἷόν ἐστιν, ὅτι: nicht so ist die

qui omnibus hominibus, Judaeis et paganis praeest.) genommen. Doch ist letzteres ein höchst unwahrscheinlicher Nothbehelf. Denn Tit. 2, 13. kann *μεγάλου θεοῦ* nicht auf Christus bezogen werden, weil in diesem Briefe überall Gott als der Quell der Heilsgnade (1, 2. 3. 2, 10. 11. 3, 4.), Christus dagegen als Vermittler derselben und Werkzeug Gottes vorgestellt wird (3, 6.). Vgl. Winer 122. Anm., wo gezeigt ist, daß die Auslassung des Art. vor *σωτῆρος* nicht nöthige, *μεγάλου θεοῦ* und *σωτῆρος* unter ein Subj. zusammenzufassen. Kurz, *θεὸς ἐπὶ πάντων* kann Christus von Paulus nicht genannt worden sein; schon deswegen, weil Gott selbst Christi Gott genannt wird. Eph. 1, 17. *Ὁ θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Joh. 20, 17. sagt Christus selbst: *Ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν, καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.* Die beiden Vorstellungen aber, daß Gott Christi Gott, Christus aber *ἐπὶ πάντων θεός* ist, lassen sich nicht zu einer Einheit verbinden. Auch Eph. 1, 3. (*ὁ θεὸς καὶ πατὴρ Ἰ. τοῦ κ. ἡμ. Ἰ. Χ.*) ist wegen 1, 17. *ὁ θεὸς* auf *κυρίου* zu beziehen wie *πατήρ*. Daß aber das *τὸ κατὰ σάρκα* einen Beisatz erfordere, der die höhere oder göttliche Natur Christi bezeichne, ist eine willkürliche Forderung, weil die Andeutung derselben schon in dem Namen *Χριστός*, was noch mehr ist eben in dem *τὸ κ. σ.* lieget. Jedenfalls würde es viel zu viel sein, wenn Christus der Gott über Alles genannt würde, ohne daß des Vaters und Gottes im eigentlichen Sinne gedacht wäre. Vielmehr muß diese Erwähnung Gottes gefordert werden, da in dem Vorhergehenden durch nichts angedeutet ist, daß die Vorzüge der Israeliten Gottes Geschenke und Gnadengaben sind. Deswegen ist es sehr natürlich nach *σάρκα* eine größere Interpunction zu setzen, und die folgenden Worte als eine Doxologie auf Gott den Vater zu fassen, der hier *ὁ ἐπὶ πάντων θεός* zum Unterschiede von *Χριστός* genannt wird, gerade so wie Eph. 4, 5. 6. *εἷς κύριος — εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.* Die Construction ist so zu denken: *Ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, θεὸς, εὐλογητὸς* (*εἴη* oder *ἐστὶν*) *εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.* Die Einwendungen gegen diese Construction hat Reiche widerlegt. In Rücksicht derselben ist 2 Kor. 1, 21. sehr ähnlich: *ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν, καὶ χρίσας ἡμᾶς, θεός.* (Sollte hier eine Doxologie (*εὐλ. εἰς τ. α.*) angefügt werden, so würde diese Stelle der unsrigen vollkommen gleich sein.) Schwach ist der Einwurf gegen diese Beziehung auf Gott, daß bei den Doxologieen *εὐλ.* oder בָּרוּךְ voranstehe. Ist doch das Wort *εὐλ.*, mag man es auf Christum oder Gott beziehen,

---

Hebr. 1, 3. *Φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.* Aber das Subj. in *πληρουμένου* ist gewiß Gott, nicht Christus; vgl. Vs. 22. *ἔδωκε.* 2, 4. *Ὁ δὲ θεός.* 5. *συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ.* 3, 19. *ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ.*

jedenfalls nachgesetzt. Ueberdieß wurde der Apostel durch die Wendung, welche er der Lobpreisung giebt, schlechthin gezwungen, εὐλ. nachzustellen. Vgl. 2 Kor. 11, 31. Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ὅτι οὐ ψεύδομαι. Röm. 1, 25. Παρὰ τὸν κτίσαντα ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Meyer zu Eph. 1, 3. sagt: „εὐλογητὸς scil. εἴη. Vgl. Röm. 9, 5. 2 Kor. 1, 3. Luk. 1, 68. 1 Petr. 1, 3. 1 Kön. 15, 39. Voran stehet es hier, weil, wie in den meisten Doxologieen dem Affecte des lobpreisend ausbrechenden Gemüthes gemäß, der Nachdruck darauf liegt. Wo der contextmäßige Accent auf der Person ruhet, gehet diese voran. 1 Kön. 10, 9. 2 Chron. 9, 8. Hiob 1, 21. Ps. 68, 20. 112, 1. 2. Röm. 9, 5." Endlich muß noch ein von den Auslegern bisher übersehener Grund für die Beziehung dieser Doxologie auf Gott angeführt werden. Da nämlich im folgenden Verse (6.) οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ gesagt wird: so ist durchaus nöthig, daß im Vorhergehenden die Vorzüge des Israelitischen Volkes als Gnadenbezeigungen Gottes dargestellt sind. Dieses würde nicht der Fall sein, wenn die Doxologie sich auf Christus bezöge; dagegen ist eben die Lobpreisung Gottes eine gewichtvolle Andeutung, daß alles vorher Erwähnte ein Gnadengeschenk Gottes ist.

6—13. Abweisung des Einwandes, als werde durch den Unglauben der Juden die Verheißung Gottes vernichtet; denn die göttliche Verheißung ist nur denen gegeben, die zu dem wahren Israel gehören, folglich nicht ausschließlich und ohne Unterschied allen, die leiblich von Abraham abstammen.

6—7. Οὐχ οἷον — σπέρμα. Nicht ist's aber so, daß Gottes Verheißung vergeblich ist; denn nicht alle aus Israel sind Israel; und nicht, weil sie Same Abrahams sind, sind alle Kinder Abrahams sondern [es heißt] in Isaak soll dein Same genannt werden. Das ist: nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes; sondern die Kinder der Verheißung werden für Same gerechnet.

Der Apostel hat den Gedanken, an den er nun anknüpft, nämlich, daß alles, was den Juden zu Theil geworden ist, von Gott herrühre, und daß die Juden durch ihren Unglauben die messian. Verheißungen zu Schanden machen, nicht bestimmt im Vorigen ausgesprochen; man muß ihn gleichsam zwischen den Zeilen herauslesen. Daß er ihn aber gehabt oder gedacht habe, erhellt theils aus dem Inhalte von 1 — 5., theils aus den möglichen Folgerungen, die er Vs. 6. widerlegt.

Οὐχ οἷον δέ ὅτι. Das ὅτι nach οὐχ οἷον ist dem bekannten Sprachgebrauche fremd, welcher entweder ὡς oder den Infinit. folgen lässet. Die Auflösung der hier vorkommenden Formel ist diese: οὐ τοῖόν ἐστι (τὸ πρᾶγμα) οἷόν ἐστιν, ὅτι: nicht so ist die

Sache beschaffen, wie, daß. Winer 315.: non tale vero (est) dico, quale (hoc est) excidisse verbum divinum. „Paulus will nicht die Unmöglichkeit der Nichterfüllung der göttlichen Verheißung behaupten, sondern darthun, daß sie deshalb, weil Abkömmlinge der Stammväter sie nicht erlangen, noch nicht zurückgenommen sei. Unsere Formel verneint einen eingebildeten Stand der Sache und leitet eine berichtigende Darstellung derselben ein. Nicht aber so steht die Sache, nicht dieß ist der Sinn meiner Klage, als ob" — (Reiche.)

Λόγος τ. θεοῦ ist nicht Verheißung, sondern Wort Gottes. Im Folgenden ist nicht allein von der Verheißung oder von der Auswahl nach dem Vorsatze Vs. 11. die Rede, sondern auch von dem Fluche Vs. 12. 13. Folglich ist hier *λόγος* im allgemeinen Sinne, Wort oder geoffenbarter Wille Gottes, zu fassen.

Ἐκπέπτωκεν, excidit, d. i. war vergeblich, unwirksam, blieb unerfüllt. (Vgl. Luk. 16, 17. Pind. Nem. IV, 41. *Γνώμαν χαμαιπετοῖσαν*. Pyth. 6, 37. *Ἔπος χαμαιπετές*. Ol. IX 13. *Οὔτοι χαμαιπετέων λόγων ἐφάψεαι*). Der Sinn dieses ersten Satzes ist der: Was Gott will oder sagt, ist wahr und unveränderlich. Folglich kann der Unglaube der Juden nicht zum Gegenbeweis angeführt werden, daß alle Vs. 4. 5. angegebenen Vorzüge verschwendet worden sind, und keinen Erfolg gehabt haben. Nein, trotz dieses Unglaubens giebt es ein Israel, nach der Verheißung und Wahl.

Οὐ γὰρ κ. τ. λ. Verschwiegen ist also der Einwurf: Daß das göttliche Wort vergeblich ist, weil es ungläubige Israeliten, (*ἀπειθοῦντας*) giebt. Dieser Satz ist falsch: denn nicht alle Israeliten sind Israeliten. Daß dieser Name in doppelter Beziehung, in leiblicher und geistlicher, genommen werde, springt in die Augen. Der Name nämlich wurde ursprünglich in jenem, später in diesem Sinne gefaßt, in welchem es den Juden bezeichnet, an dem sich das Gesetz wirksam zeigt. Joh. 1, 48. Vgl. Ps. 73, 1. Die materielle Beschreibung des wahrhaften Juden, d. h. des Israeliten, s. 2, 25. 29.

Σπέρμα Ἀβρ., leibliche Kinder; *τέκνα*, geistliche, d. h. solche Kinder Abrahams, welche dem Glaubensvater ähnlich sind, und deshalb die Verheißungen Gottes sich aneignen dürfen. Freilich ist der Unterschied zwischen *σπ.* und *τέκνα* willkürlich angenommen; doch die Brachylogie rechtfertiget die Redeform des Apostels. — *Ἀλλ' ἐν κ. τ. λ.* Gen. 21, 12. Der Sinn ist auch im Hebr., vgl. Jes. 43, 7. In Isaak soll Dir Same genannt werden, d. h. „Isaak wird derjenige sein, welcher als dein Nachkomme gelten, dafür anerkannt, und so genannt werden soll" (Mey). *Κληθήσεται*, יִקָּרֵא nicht, erwählt werden, sondern, genannt werden. *Τοῦτ' ἔστιν*, dieses bedeutet, hat den

besonderen Sinn. Grot. 'Haec vox est explicantis ὑπόνοιαν latentem quod דרש dicitur Hebraeis. Οὐ — θεοῦ. Die τέκνα τῆς σαρκός können nur auf Ismael bezogen werden, der nicht nach der Verheißung dem Abraham geschenkt wurde. Denn Isaak war ja auch ein τέκνον τῆς σαρκός, in wiefern er aus den Lenden Abrahams hervorging. Ἀλλὰ κ. τ. λ. Sondern die Kinder, die der Verheißung gemäß geboren werden, dergleichen Isaak war, sind Same, wahre Nachkommen. Τέκνα τ. ἐπ. sind Söhne, welche durch eine Verheißung dem Vater zu Theil werden. Röm. 4, 20. Gal. 4, 23. Die ganze Demonstration des Paulus ist durch und durch spitzfindig und rabbinisch; sie ermangelt in der That aller Beweiskraft, indem sie auf eine gewaltsame und unnatürliche Deutung der Originalworte gegründet ist, einen speciellen Fall generalisirt, und Unterscheidungen macht, die gar keinen Grund haben. Denn Isaak war eben so wohl ein τέκνον τῆς σαρκός wie Ismael, und die Nachkommen Isaaks waren vollends alle leibliche Nachkommen. Ferner kann gewiß der Satz nicht aufgestellt werden: τὰ τέκνα τ. ἐπ. λ. εἰς σπέρμα. Denn diese Worte beziehen sich ausschließlich auf Isaak im Gegensatze zu Ismael; nicht aber auf den Gegensatz der gläubigen und ungläubigen Juden, weil diese beiden Klassen auf gleiche Weise τέκνα τῆς σαρκός als τέκνα τ. ἐπ. waren. Letzteres waren sie durch ersteres, in wiefern nämlich überhaupt Isaak ein τέκνον ἐπ. genannt werden konnte. Aber noch schlimmer stehet es mit der Identificirung des Begriffs τέκνα ἐπ. und τέκνον τοῦ θεοῦ. Beide sind noch weniger identisch, wie sie doch von Paulus genommen werden. Denn wenn τέκν. τ. σ. der Gegensatz von τ. τ. θ. und von τ. τ. ἐπ. ist; so müssen letztere Beide gleich gelten. Da nun aber die ungläubigen Juden, als unstreitige Nachkommen Isaaks, auch τέκν. τ. ἐπ. sind, und doch wieder nicht τέκν. τ. θ. sein sollen: so zeigt das klar, daß die Argumentation des Apostels nur ein rabb. Gedankenspiel ist, mit welchem man sich durchaus nicht befreunden kann; hier hat der Apostel ἀνθρωπίνην σοφίαν und zwar Ἰουδαϊκήν eingemischt, und seine Reden sind λόγοι πειθοὶ τῆς Ἰουδαϊκῆς σοφίας. Kein Wunder, daß die spätere Theologie ebenfalls mancherlei Menschensatzungen und Meinungen in das Ev. eingemengt hat.

9 — 13. Ἐπαγγελίας — ἐμίσησα. Denn ein Wort der Verheißung ist es: Um diese Zeit will ich kommen, Sarah soll einen Sohn haben. Doch nicht allein Sarah [erhielt eine Verheißung] sondern auch Rebekka, die von einem, von Isaak unserm Vater, schwanger war, obschon sie [ihre Kinder] noch nicht geboren waren und noch nichts Gutes oder Böses gethan hatten; [ihr] ward, auf daß der Beschluß Gottes wegen der Wahl festbleibe und nicht auf Werke, sondern auf den Willen des berufenden sich

gründe, gesagt: der ältere wird dem jüngeren dienen, wie geschrieben ist, Jakob habe ich geliebt, Esau habe ich gehaßt.

9. Der Apostel rechtfertiget vor allem den Begriff der τέκνα τ. ἐπ. Er gründet denselben darauf, daß der Sarah angekündiget wurde, sie werde in einem Jahre einen Sohn haben. Gen. 18, 20. Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον entspricht dem כָּעֵת חַיָּה. Die griech. Formel heißt: um diese Zeit. Da von der Zukunft die Rede ist (ἐλεύσομαι), so wird dieselbe Zeit des nächsten Jahres verstanden; heute übers Jahr. Die hebr. Formel enthält diesen Sinn noch bestimmter; denn sie bedeutet (nach Gesen.): wenn die Zeit wieder aufgelebt sein wird; also im nächsten Jahre; Tuch: zum nächsten Frühjahre. Fr.: Sub tempus vivens i. e. praesens: dici praesens tempus proximo anno, non e verbis sed e re cognoscitur.

Der Beweis, daß es Verheißungskinder giebt, wird nun weiter fortgeführt, an dem Beispiele des Esau und Jakob. Aber der Unterschied beider enthält ein Merkmal, das in dem Beispiele Isaaks nicht enthalten ist, nämlich, das der freien Wahl. Und dieser Umstand bestimmt nun den ganzen weiteren Verlauf der Darstellung, indem der Apostel von Vs. 14. an nur diesen Nebengedanken weiter ausführt, und somit dem Ganzen eine besondere Wendung giebt.

10. Οὐ μόνον δέ nämlich ἐπηγγελμένη ἦν oder ἐπαγγελίαν ἔλαβε. Denn dieses ist wirklich zu suppliren, nicht das unbestimmte τοῦτο. (d. W., Thol.) Denn da Rebekka Vs. 10 — 12. Hauptsubject ist, wie auch Sarah Vs. 9., so kann etwas anderes nicht ergänzt werden. Dagegen gilt der Umstand nichts, daß Vs. 11 — 13. nicht sowohl die Verheißung, als die Auswahl das Hauptobject ist. Denn in der Verheißung nach dem Sinne, in welchem Paulus sie faßt, liegt ebenfalls eine ἐκλογή. Dieser Begriff tritt freilich an Esau und Jakob ausschließlich hervor; aber er setzt den Begriff der Verheißung voraus, und beide sind Theilvorstellungen des genus, λόγος θεοῦ Vs. 6. Κοίτην ἔχειν, eigentlich concumbere, da es aber hier mit ἐξ verbunden ist, so bedeutet es concipere, die von einem (Manne) empfangen hatte.

Πατρὸς ἡμῶν, unserm (nämlich der Juden, nicht der Christen, von denen hier nicht die Rede ist,) Vater.

11. Unleugbar wird plötzlich der Begriff der Auswahl hervorgehoben, der nicht einmal Vs. 10. angedeutet war. Aber gewiß lag er von vornherein in der Seele des Apostels; ja er liegt in dem Satze Vs. 6. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, οὗτοι Ἰσραήλ. Denn demselben ist eine Idee beigeschlossen, die das besagt, daß die fleischliche Abstammung, auch wenn sie mit Verheißung verbunden ist, nicht hinreiche zum Begriffe des Ἰσραήλ. Wäre dieß, so wären wenigstens alle Nachkommen Isaaks τέκνα τοῦ θ., oder

σπέρμα. Dann aber würden es auch die ungläubigen Juden sein. Aber diese sind es doch nicht, trotz ihrer Abstammung von Isaak, Vs. 10. Worin liegt das? Das liegt in der göttlichen πρόθεσις κατ' ἐκλογήν, so daß der vollständige Begriff des wahren Israel, oder das σπέρμα, oder der τέκνων τ. θ. ist: diejenigen, welche durch Verheißung und Wahl Nachkommen sind, sind Kinder Gottes, ächte Nachkommen Abrahams, Israeliten im vollen Sinne. Das wird nun an dem Beispiele des Esau und Jakob dargelegt.

Μήπω — γεννηθέντων, da sie noch nicht geboren waren, bezeichnet die Verheißung, Vs. 12. ἐῤῥήθη αὐτῇ. Der Apostel ist so voll von seinem Gegenstande, daß er vergißt, ein Subject anzugeben, welches erst Vs. 12. 13. genannt wird. — Μηδὲ — κακόν. Soll eine freie, von Gottes Willen allein abhängige Bestimmung gedacht werden, so muß freilich alle Rücksicht auf Verdienst oder Schuld ausgeschlossen sein.

Ἵνα ἡ — μένῃ. Der Satz, der von Vs. 12. dem Sinne nach der Nachsatz ist, ist vorangestellt, wie Matth 17, 27. Ap.-G. 24, 4., und zeigt den Zweck an, weshalb der Rebekka gesagt wurde: ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι. — Ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις, ist der Vorsatz für den Zweck der Erwählung; d. i. der Rathschluß der Erwählung. Vgl. Ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία, 1 Tim. 6, 3. Ἐπίγνωσις ἀληθείας τῆς κατ' εὐσέβειαν. Die πρόθεσις ist als eine durchaus freie jede Rücksicht und Bedingung ausschließende Bestimmung Gottes zu denken. Der Begriff der ἐκλογή enthält zwei Hauptmomente: die κλῆσις und die σωτηρία. Ἐκλεκτοί sind diejenigen, welche Gott zum Heile berufen und geführt hat. Dabei ist eine Bedingung, nämlich die πίστις, nicht ausgeschlossen, nur daß Ruf und Seligkeit Gnade ist und nicht dem Menschen um des Verdienstes willen gegeben wird. Μένῃ, Bestand und Geltung hätte, ist von ἐκπέπτωκεν Vs. 6. der Gegensatz. Οὐκ ἐξ ἔργων scil. νόμου hängt weder mit μένῃ, noch mit ἐκλογήν zusammen; sondern es ist eine Bestimmung für den ganzen Satz, die ἀσυνδέτως angefügt ist, weil die Redensart dem Apostel sehr geläufig war. Sie besagt, daß weder Esau um seiner Schuld willen verstoßen, noch Jakob um seines Verdienstes willen vorgezogen wurde. — Ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος scil. θεοῦ. Auch diese nähere Bestimmung ist ohne grammatische Verbindung nachgebracht. Ἐκ ist gesetzt, weil vorher ἐξ ἔργων gebraucht war. Ist schon ἐξ ἔργων hart und nur aus dem oft wiederkehrenden Gebrauche des Apostels verständlich, so ist freilich ἐκ τοῦ καλ. noch härter. Bei der ἐκλογή wird stets die κλῆσις vorausgesetzt. Gott ruft oder beruft; hier ist es in Beziehung auf Jakob und Esau im prägnantesten Sinne gesetzt, so daß es Vorzug ertheilen, zum Segen setzen heißt. Denn der Sinn ist: Daß der Rebekka gesagt wurde, der größere soll dem kleineren die-

nen, ungeachtet sie noch nicht geboren waren und Gutes und Böses gethan hatten, ist deshalb ihr gesagt worden, damit der Rathschluß zur Erwählung bliebe, nämlich als ein freier, der nicht aus den Werken hervorgehet, sondern allein aus dem Willen des berufenden Gottes.

Ἐῤῥέθη, Gen. 25, 23. δουλεύσει. In der Verheißung wird dieses Wort eigentlich genommen, nämlich so, daß Esau (Edom) dem Jakob (Juda) dienen, d. h. unterworfen sein wird; Paulus beziehet es auf das theokrat. Verhältniß und findet darin den Segen Jakobs und den Fluch Esaus ausgedrückt; also σωτηρίαν und ἀπώλειαν. Paulus also verändert mit großer, aber den Rabbinen geläufiger Willkür den Sinn des δουλεύσει, indem er es von der Verwerfung des Esau von Gott verstehet. Ueberdieß wird Gen. 27, 40. neben dem δουλεύσεις der Gegensatz gestellt. Ἔσται δὲ ἡνίκα ἐὰν καθέλης καὶ ἐκλύσης τὸν ζυγὸν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ τραχήλου σου. Das paßte freilich nicht in die Argumentation des Paulus; deshalb läßt er es hinweg.

13. Καθὼς — ἐμίσησα. Mal. 1, 2. 3. Auch der Prophet leitet den damaligen Zustand der beiden Völker davon ab, daß Gott Jakob geliebt und Esau (den Vater Edoms) gehaßt habe. Es kann keine Frage sein, daß beides im strengsten Sinne zu nehmen sei. Gott zog Jakob vor und verstieß Esau; beides vor ihrer Geburt, ehe sie Gutes oder Böses gethan hatten. Wenn nun auch im A. T. diese Liebe und dieser Haß, nicht in Beziehung auf das ewige Heil erwähnt wird: so ist doch klar, daß Paulus indem er beides in Hinsicht auf das messianische Heil erwähnt, und sie von der κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις ableitet, wirklich eine unbedingte Gnadenwahl, und zwar sowohl zur Seligkeit, wie zur Verdammniß, offen lehret. Allein durchgeführt ist diese Lehre nicht. Denn Vs. 31., wo die Ursache angegeben wird, weshalb Israel die Glaubensgerechtigkeit nicht angenommen habe, und 11, 30—32., wo der letzte Endzweck des Unglaubens, der in dem Heile der Heiden und zuletzt auch der Juden bestehet, dargelegt wird, zeigen, daß nicht nur kein decretum absolutum überhaupt, sondern auch kein decretum reprobationis existire. Entweder ist also der Apostel mit sich selbst in offenbaren Widerspruch getreten, oder man muß sagen, daß unsere Stelle nicht im strengsten Sinne zu nehmen, sondern vielmehr nur als eine populäre Accommodation jener alttestamentlichen Stellen auf die neutestamentlichen Verhältnisse aufzufassen ist. Der Apostel hat bei dem Unglauben der Juden zwei Schwierigkeiten zu beseitigen; nämlich sowohl die, daß der göttliche Wille in Absicht auf die Beseligung der Juden vereitelt sei; als die, daß die dem Abraham geschehene Verheißung ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα auch auf die ungläubigen Juden gehe und folglich auch diese als τέκνα τ. θ. angesehen werden müßten. Die erste beseitiget er erst in der Folge vollständig; auch hängt die Auf-

lösung derselben von der Auflösung der zweiten ab. Diese aber wird dadurch bewirkt, daß er zeigt, nicht diejenigen seien ächte Israeliten, die dem Fleische nach von Abraham abstammen, sondern die, deren sich Gott erbarmt. Denn da Gott selbst zwischen Esau und Jakob einen Unterschied gemacht habe, so beweise dieß, daß die fleischliche Abstammung nicht das Merkmal der ächten Sohnschaft sei. Und da dieser Unterschied der Bevorzugung des einen und der Verwerfung des anderen vor ihrer Geburt gemacht worden sei: so erhelle, daß das Heil Gottes ein Gnadengeschenk sei, das nicht um der menschlichen Verdienste willen, sondern aus göttlicher Güte gegeben werde. Der Apostel kämpft auch hier gegen das Vorurtheil und den fleischlichen Dünkel der Juden; diesen will er niederschlagen. Das Beispiel des Esau und Jakob, welches ihm passend erscheinen mußte, um seine Ansicht darzulegen, hat wohl zu der Härte beigetragen, die in jenen Worten liegt. Jedenfalls ist zu bemerken, daß dieses Beispiel in keiner Art und Weise ein absolutum decretum, am wenigsten ein decretum reprobationis erweisen kann. Denn es handelt sich im A. T. nur um eine Weissagung, und auch nur in Betreff irdischer Verhältnisse. Die Anwendung, die der Apostel davon macht, kann nur als eine parabolische betrachtet werden, und enthält keinen dogmatischen Lehrsatz.

14 — 18. Unvermeidlich war der Einwand, daß eine solche freie Willkür im Segen und Fluche ungerecht sei. Der Apostel setzt demselben nichts entgegen als einzelne Schriftstellen und Personen. Die Begnadigung Jakobs erweist er an Moses; die Verwerfung Esaus an Pharao.

14 — 16. *Τί οὖν — θεοῦ.* Was sollen wir also sagen? Ist Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! Denn dem Moses erklärt er: ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme; und wem ich helfe, dem helfe ich. Es kommt also nicht auf das Wollen und Laufen, sondern auf Gottes Erbarmen an.

14. *Τί οὖν ἐροῦμεν;* Einführung eines Einwandes, der abgewiesen werden soll, 6, 1. 7, 7. *μὴ ἀδικία παρὰ θεῷ;* ist nicht Ungerechtigkeit bei Gott, d. i. handelt Gott nicht ungerecht, indem er nämlich den, der keine Schuld hat, verwirft, und den Verdienstlosen begnadiget. *Μὴ γέν.* Das ist auch wohl wahr, daß es in einem gewissen Sinne nicht Ungerechtigkeit ist, wenn Gott den Einen zum Dienen, den Anderen zum Herrschen bestimmt; weil das Dienen an und für sich kein Unglück, und das Herrschen kein Glück ist. In so fern konnte Gott ohne Ungerechtigkeit den Esau zu jenem, den Jakob zu diesem bestimmen, wie es ja noch immer geschiehet, daß die Kinder Eines und desselben Vaters zu ganz verschiedenen äußeren Ständen bestimmt werden. Aber in der Wendung, die der Apostel diesem Beispiele gegeben

hat, indem er es auf das messianische Heil beziehet, ist allerdings eine Ungerechtigkeit, die durch Schriftstellen, welche sich auf andere Verhältnisse beziehen, nicht beseitiget oder gerechtfertiget wird.

Bengel: Judaei putabant se nullo modo abdicari posse a Deo, gentiles nullo modo posse recipi. Ut igitur etiam homo probus adversus flagitatores morosos invidosque majore cum *ἀποτομία* agit, (ut jus suum vel patroni tueatur neque alineo tempore liberalitatis suae laudem prodat ac projiciat) quam revera sentit: sic Paulus contra Israelitas solo suo nomine meritisque fretos potestatem et jus Dei defendit; qua in re his opportune phrasibus interdum utitur, quibus antehac in disciplina, pharisaica videtur assuetus fuisse. — Alia est igitur sententia verborum Pauli, qua satisfacit responsatoribus operariis: alia, mitior, latet in aenigmate pro fidelibus. Etiam in sacris scripturis, praesertim ubi a thesi ventum est ad hypothesin *τὰ ἤθη* (mores) non modo *οἱ λόγοι* (rationes) expendi debent. Da giebt der fromme Bengel viel zu.

15. *Τῷ γὰρ κ. τ. λ.* Ex. 33, 19. Moses hatte gebeten, daß Gott ihn seine Herrlichkeit schauen lassen möge. Gott erklärt ihm, daß er ihm alle seine Güte zeigen und sich ihm dadurch offenbaren wolle. Hiezu fügt er die Worte, die Paulus nach den LXX. anführt, und die nur den Sinn haben können, daß Gott den von ihm Begnadigten seine Gnade immer und fortdauernd erzeige. Paulus legt ihnen einen ganz anderen Sinn unter, und wendet sie auf ein völlig verschiedenes Verhältniß an. Denn er will mit denselben die freie Willkür in Ertheilung der Heilsgnade rechtfertigen. *Ἐλεεῖν* und *οἰκτείρειν* sind im Sinne wenig verschieden.

16. *Ἄρα οὖν — θεοῦ* sc. *ἐστί*. Demnach also stehet es (das Gesegnet werden von Gott) nicht in der Macht des Wollenden oder des Ringenden, sondern des erbarmenden Gottes. *εἶναι τινός*, cujusdam esse, Ap.-G. 1, 7. Hebr. 5, 14., in der Macht jemandes stehen, in potestate alicujus esse. *Θέλειν*, bedeutet hier den Vorsatz fassen, der in *τρέχειν* seine Ausführung findet. *Τρέχειν* ist ein bildlicher, von den Wettspielen (1 Kor. 9, 23.) entlehnter Ausdruck, um das angestrengte Bemühen zu bezeichnen. Was den Satz selbst anbetrifft, so ist er unter gewissen Beschränkungen durchaus wahr. Der Mensch kann durch eignes Wollen und Rennen nichts erringen, wenn Gott nicht seinen Segen giebt. Ps. 127, 1. 2. Denn Gott muß die Kräfte erhalten und die Umstände so fügen, daß das erstrebte Ziel erreicht werden kann. Aber Bedingung ist jedenfalls des Menschen Streben und Bemühen, wie es der Psalmist eben so wahr, als schön ausdrückt. Paulus versetzt uns auf das dunkle Gebiet der speculativen Dogmatik, und stellt den Satz auf, daß die Seligkeit und das Heil ganz von Gott nach Willkür ertheilt werde. Er kommt

zu diesem Satze durch das einseitige Bestreben speculativ die Thatsache zu erklären, daß ein Theil des jüd. Volkes Christum verwirft. Nachdem er es Vs. 4. 5. zu hochgestellt und seine religiöse Herrlichkeit als ein von Gott geschenktes Erbtheil des ganzen Volkes geschildert hat: so ist er nun freilich genöthiget, zu einem drastischen Mittel zu greifen, um die mit dieser Begnadigung so grell contrastirende ἀπείθεια zu begründen. Es bleibt ihm nun nichts übrig, als dieselbe als einen eben so unbedingten Rathschluß Gottes darzustellen, wozu ihm das Beispiel des Esau und Jakob sehr willkommen erscheinen mußte. Der Apostel hatte den Standpunkt der sittlichen oder psychologischen Betrachtung schon bei seinem Wunsche Vs. 3., wie bei der Darstellung der jüdischen Vorzüge verlassen. Dadurch ist er in eine Beweisführung verwickelt worden, welche des Grundes ermangelt, und der sittlich-religiösen Wahrheit (Phil. 2, 12.) widerstreitet.

17. 18. Pharaos Beispiel soll nun die an Esau dargestellte Verwerfung bestätigen. Freilich ist dieser Gegensatz nicht stringent, und zum Beweise dessen, was der Apostel behauptet, ganz untauglich.

17. Ἡ γραφή, Metonymie für: Gott in der Schrift. Vgl. Ex. 9, 16. Ὅτι wie כִּי bezeichnet die Rede, welche angeführt wird, und ist ein Hebraismus. Εἰς αὐτὸ τοῦτο. LXX. ἕνεκεν τούτου. — Ἐξήγειρά σε. LXX. διετηρήθης, beim Leben wurdest du erhalten. Der Apostel, um die Machthandlung Gottes stärker zu bezeichnen, sagt: Eben dazu habe ich dich angereizt, wenigstens bestimmt; Beng. excitavi te regem valde potentem (in quo ostenderem potentiam meam) et illustrem, (propter quem nomen meum praedicaretur per omnem terram. Besser Fr. „Paulo ἐξήγειρά σε valuisse incitavi te, ich habe dich aufgeregt (2 Macc. 13, 4.) nempe ut mihi renitereris. — Nam nisi ἐξεγείρειν vs. 17. idem fere sit, quod vs. 18. σκληρύνειν, male Ap. vs. 18. ὃν θέλει σκληρύνει e vs. 17. collegerit. Doch scheint das σκληρύνειν mehr aus dem Begriffe des Pharao zu folgen; ἐξ. σ. aber nach Vs. 20. zu bedeuten, geschaffen, gebildet, gemacht. Ap.-G. 13, 23. Jes. 45, 13. Ἐγὼ ἤγειρα αὐτὸν βασιλέα. — Ὅπως — μου. Damit, im strengsten teleologischen Sinne. Ἐνδείξωμαι, thatsächlich erweise. Denn ἔνδειξις ist Thatbeweis. Τὴν δύναμίν μου, meine Allmacht, die jeden Widerstand besiegt, Vs. 19., gegen die nichts in der Welt etwas auszurichten vermag. Καὶ — γῇ διαγγελῇ, und hindurch verkündiget werde. Τὸ ὄνομά μου, mein Name, d. i. meine Macht, denn ὄνομα ist der Inbegriff aller persönlichen Eigenschaften. Hier kommt es auf die Macht an. Ἐν πάσῃ τῇ γῇ, hyperbolisch. Wie jüdisch der Standpunkt sei, von dem aus solche Rede Gott in den Mund gelegt wird, leuchtet ein. Gott erscheint so als willkürlicher, ehrsüchtiger Despot. Ja widerchristlich ist diese Vorstellung, und Paulus hätte auf solche

Rede keinen Beweis gründen sollen. Von einem solchen Gotte kann es freilich heißen ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει.

18. Ἄρα οὖν Folgerung aus der bisherigen Demonstration von Vs. 15. an. Ὃν θέλει scil. ἐλεεῖν oder σκληρύνειν. Dieses Wort bedeutet in dem Beispiele des Pharao die Verstockung oder Auflehnung wider Gott. Σκληρύνειν ist nicht, hart behandeln, sondern verhärten, verstocken, σκληρόν, pervicacem reddere. (Fr.) Er verhärtet aber diejenigen, deren er sich nicht erbarmen will. Paulus will damit die Verwerfung oder Verdammung bezeichnen. Er setzt also causam pro effectu, antecedens pro consequente. Dadurch wird der Beweis lahm, weil im A. T. von etwas ganz anderem die Rede ist. Der 18. Vers enthält einen Satz, auf den Joh. 6, 60. σκληρός ἐστιν οὗτος ὁ λόγος, τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν; die vollste Anwendung findet. Denn die Worte: ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει, heben alle sittliche Freiheit auf, setzen die absoluteste Willkür in Gott, und vernichten somit die Heiligkeit Gottes. Wir können nicht leugnen, daß Paulus nur durch falsche Prämissen zu diesem Schlusse gekommen ist. Er hat daher diesen Satz später völlig wieder aufgehoben; ja er ist 11, 32. auf das andere Extrem der Allgnade gerathen.

19—33. Die im Vorigen vorgetragene Lehre beleidiget das Gefühl. Der Apostel widerlegt nun Einwendungen, die dagegen gemacht werden könnten. Freilich nicht alle, sondern nur den Einwand, daß der von Gott Verstockte von Gott nicht getadelt werden könne. Der Apostel schlägt denselben nieder durch die Berufung auf Gottes Macht, die mit den Menschen machen könne was sie wolle, wobei immer auch Güte und Langmuth sich erweise. So habe er auch aus Erbarmen Juden und Heiden zum Heile berufen, und daran, daß die Juden die Glaubensgerechtigkeit nicht erlangten, sei ihre Gesetzesgerechtigkeit Schuld.

19. Ἐρεῖς — ἀνθέστηκε; Du wirst nun mir sagen: Was tadelt er noch; denn wer widerstehet seinem Willen?

Οὖν, ist eine Folgerung aus der Behauptung Vs. 18. Ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. Zugleich beweiset das folgende μέμφεται, daß σκληρύνειν nicht bedeutet, hart behandeln; denn dann könnte Gott niemand tadeln, als sich selbst; sondern hart, d. h. widerspenstig, σκληροτράχηλον Ap.-G. 7, 51. machen. Den Einwand aber macht Paulus nicht aus der Seele eines verstockten Juden heraus, sondern aus der Seele eines unbefangenen Beurtheilers. Derselbe ist freilich nicht möglich, wenn der Satz des Apostels wahr wäre, oder angenommen würde. Denn dann ließe sich gar keine Freiheit in der Beurtheilung denken; sondern Gott würde und müßte bewirken, daß auch alle Menschen den Grundsatz hegten: alles was ist, ist vernünftig; What is, is right (Pope).

Ἔτι, „noch, nachdem Gott durch die bewirkte Verstockung Freiheit und Zurechnung aufgehoben hat" (de W.). Usurpatur

ἔτι et οὐκ ἔτι in argumentatione, quum aliqua sententia, quam posueris, aliam sententiam tolli dicendum est (Rom. 11, 6. 7, 17. Gal. 3, 18.) (Fr.).

Μέμφεται scil. θεός. Das Wort selbst bedeutet tadeln, d. h. als Schuldige richten und verurtheilen, kurz, als Böse behandeln und folglich verdammen und mit Strafen belegen. Τῷ γὰρ κ. τ. λ. Denn wer widerstehet seinem Rathschlusse? Allerdings muß alle Schuld, folglich auch aller Tadel hinwegfallen, wenn Gott seine Allmacht dazu gebraucht, Böse zu machen, oder die Herzen zu verstocken. Dann ist die Ursache des Bösen nicht der Mensch, sondern Gott. Allein den Einwand hat Paulus nicht so gemacht, wie er gemacht werden sollte, und wirklich auch gemacht wird; sondern er hat ihn, durch die Form, die er ihm gegeben, geschwächt, um ihn beantworten zu können; sowohl durch das schwache μέμφεται, als insbesondere dadurch, daß er auf das βούλημα, also auf die Allmacht, nicht auf die Heiligkeit, Güte, Weisheit Gottes hinzeigen lässet. Denn freilich von Seiten der Allmacht läßt sich das Verstocken rechtfertigen: in keiner Weise von Seiten der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe Gottes.

20. Μενοῦνγε — οὕτως. Ja freilich, Mensch, wer bist du, daß du mit Gott haderst? Es wird doch nicht das Gebild zum Bildner sagen: Warum hast du mich so gemacht?

Schweigen also legt Paulus dem Frager auf, weil der Topf dem Töpfer keine Vorschriften machen dürfe. Ist der Mensch ein Topf?

Μενοῦνγε h. l. et 10, 18. Luc. 11, 28. in responsionibus, quibus res ante dicta corrigatur, collocatum imo vero valet. Fr. — ὦ ἄνθρ. Ausdruck der Verachtung, wenigstens der Unbedeutendheit im Vergleiche mit Gott, dem Allmächtigen. Aber eben das ist nicht christlich. Der Mensch ist (freilich durch den heiligen Willen Gottes,) allerdings etwas vor Gott; ja er ist, wie der Apostel selbst gesagt hat, κληρονόμος θεοῦ, συγκληρονόμος Χριστοῦ. Hier aber hat Paulus den christlichen Standpunkt verlassen. Welchen er eingenommen, ist schwer zu sagen. Den jüd. nicht. Denn auf demselben handelt es sich nicht um sittliche Güte und Bosheit, nicht um Heil und Seligkeit, sondern um zeitlichen Segen und Uebel, wie beim Hiob. Ἀνταποκρίνεσθαι, widersprechen, altercari, hadern. Θεῷ mit Emphase in Beziehung auf den Menschen gesetzt.

Μὴ ἐρεῖ κ. τ. λ. „Das Gebild oder Werk wird doch gewiß nicht zu seinem Bildner oder Meister sagen: warum hast du mich so (οὕτως, in dieser Form) gemacht." Nein, das πλάσμα wird das nicht sagen; weil es nicht kann und ein πλάσμα, ein Geschirr ist. Aber der Mensch kann es sagen. Dar-

aus folgt freilich nicht, daß er es auch darf. Handelt es sich aber, wie hier, um gut oder böse sein, Seligkeit oder Unseligkeit, so darf er es nicht blos, sondern er soll es. Denn diese Frage wird er sich bei vollem Selbstbewußtsein so beantworten, daß er es für unmöglich hält, Gott werde ihn durch seine Macht böse gemacht, und durch seinen Willen zur Unseligkeit bestimmt haben; weil dann Gott eben nicht Gott wäre. Der Apostel giebt eine Antwort, welche mit der Natur Gottes und des Menschen streitet. Es ist sehr wahrscheinlich, daß dem Apostel hier zwei von Beng. nachgewiesene Stellen des Jes. vorgeschwebt haben. Jes. 29, 16. *Οὐχ ὡς πήλος τοῦ κεραμέως λογισθήσεσθε; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτὸ, οὐ σύ με ἔπλασας;* 45, 9. *Μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ τί ποιεῖς, ὅτι οὐκ ἐργάζῃ, οὐδὲ ἔχεις χεῖρας μὴ ἀποκριθήσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό;* Aber in welchem anderen Zusammenhange stehen sie bei dem Propheten! In der ersten Stelle lautet Vs. 15. 16. nach Gesen. so: „Wehe denen, die ihren Rath tief verbergen vor Jehovah, deren Werke in Finsterniß, die da sagen: wer siehet uns? Wer weiß von uns? O eurer Verkehrtheit! Ist der Töpfer nicht mehr als der Thon? Daß das Werk von seinem Meister sage: er schuf mich nicht, und das Gebild vom Bildner sage, er weiß es nicht." Man muß sagen, daß Paulus den so natürlichen Sinn der Worte des Propheten sehr entstellt, und auf ein ganz verschiedenes Verhältniß angewendet hat. Vgl. Knobel, der den Sinn so angiebt. „Der Verf. tadelt, daß die eingebildeten Großen sich an Befugniß Jehovah gleichstellend, ohne Befragung Jehova's durch den Propheten, eigenmächtig Pläne mit Juda vornehmen, und als ob Juda (und somit sie selbst) nicht Jehova's Schöpfung wäre und Jehovah diese Schöpfung nicht zu regieren verstände." Zu der zweiten Stelle bemerkt Gesen. im Comment. Folgendes: „Dieser und die folgenden Verse sind gegen ein Murren wider Jehovah gerichtet. Wir fanden schon oben (40, 27 ff.), wie das Unglück der Nation viele Individuen zu einem Unglauben an die Weltregierung überhaupt führte, hier wenigstens zu einem Murren über das Unglück, das er der Nation zugeschickt, (vielleicht selbst darüber, daß nun nicht der erwartete Messias zur Befreiung gesandt werde, sondern ein nicht israelitischer profaner König) und zu Vorschriften über das, was Jehovah nun dem Volke zu thun habe (Vs. 11.). Solches Murren wird niedergeschlagen durch die nothwendige Unterwerfung des Geschöpfs unter seinen Schöpfer, an dessen Macht und Weisheit es nie zweifeln dürfe. Ganz dieselbe Ansicht, wie sie im Buche Hiob ausgeführt ist." Also auch hier ist ein ganz anderer Zusammenhang, ein ganz anderer Sinn. Der Prophet hat die Worte des Apostels nicht zu vertreten. Uebrigens ist die LXX. Uebers. gerade in dieser Stelle sehr corrupt.

21. *Ἢ οὐκ ἔχει — ἀτιμίαν.* Oder hat nicht der Töpfer Recht über den Thon, aus derselben Masse zu machen, das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre?

Ein tief das menschliche Herz verwundender und die Vernunft empörender Satz. Ja wenn Gott ein Töpfer, die menschliche Natur eine Thonmasse ist, dann mag es wahr sein, was der Apostel sagt. Aber hierin liegt das *πρῶτον ψεῦδος.*

Ἢ οὐκ, nonne. *Ἐξουσία*, potestas, ist nicht die Macht, potentia, sondern die Befugniß, das Recht, facultas, jus. *Ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος*, bezeichnet hier die menschliche Natur, die in ihren allgemeinen Elementen dieselbe ist bei Guten und Bösen, Gläubigen und Ungläubigen, zur Seligkeit oder zur Verdammniß Bestimmten. In so fern ist nicht von der ursprünglichen *φύσις* im Folgenden, nämlich in *τιμή* und *ἀτιμία*, die Rede. Aber eben so wenig blos von der *χρῆσις*, oder von dem Schicksale, welches Gott den Einzelnen zutheilt (de W.), sondern *τιμή* bezeichnet hier das Heil, *ἀτιμία* das Unheil. Der Sinn ist: Wie der Töpfer das Recht hat, aus dem Thone Gefäße zu machen für ehrenvollen und für schimpflichen Gebrauch: so hat Gott das Recht, die einen Menschen zum Heile, die anderen zum Unheile zu bestimmen; jene zur *σωτηρία*, diese zur *ὀργή*, oder, daß sie seien *σκεύη κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν.* Fürwahr das Gleichniß ist mehr als hinkend; es ist ganz unstreitig ein verwerflicher Gebrauch der bildlichen Redeweise, oder des Schließens vom Irdischen auf Himmlisches; vom Körperlichen auf Geistiges; von dem Vernunftlosen auf das Vernünftige.

22. 23. *Εἰ δὲ — δόξαν*; Wenn aber Gott den Zorn erweisen und seine Macht kund thun wollend, mit vieler Langmuth trug die zum Verderben bereiteten Gefäße, und damit er den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen des Erbarmens zeige, die er zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit? — [wer darf mit ihm darüber rechten?]

Εἰ δὲ. Der Nachsatz fehlt; er ist freilich nicht so schwierig zu ergänzen, und muß jedenfalls den Inhalt haben, daß niemand Gott darum zu tadeln ein Recht habe, eben weil er der absolute Herrscher ist, der machen kann was er will, und zwar als Allmächtiger, nicht als Heiliger. Denn letzteres wesentliche Gotteselement läßt der Apostel in seiner ganzen Demonstration völlig unberücksichtiget. Wilke nt. Rhet. S. 135. supplirt: *τί ἐροῦμεν*; Hartung Partikellehre II. S. 212. *δὲ* fortleitend den in 20. 21. ausgesprochenen Grundsatz von der Machtwillkür Gottes. — *Θέλων*, indem, weil er wollte. Denn selbst Langmuth war der Absicht, den Zorn zu zeigen, förderlich, weil durch das Tragen der Zorngefäße der Zorn in desto helleres Licht trat. Je mehr Pharao wider Moses sich setzte, und je länger er dieß that, desto furchtbarer wurden die Strafgerichte, bis er endlich mit seinem ganzen Heere den

Tod in den Wellen fand. So diente die Langmuth Gottes zur thatsächlichen Erweisung seiner Zornesmacht. Schrecklicher Gedanke, wenn Pharao nur ein willenloses Geschöpf war! Dieser Gedanke allein verwandelt die ganze Geschichte in ein Zornspiel Gottes; die Menschen in eine Schlachtheerde des himmlischen Willkürdespoten!

Ἐνδείκνυσθαι, durch Thatsachen erweisen. *Ὀργὴ*, *ἔλεος* sind Gegensätze; ersteres Ungnade, letzteres Gnade. Weder wird bei ersterem Schuld der Sünde (de W.) noch bei letzterem Verdienst vorausgesetzt; wie Vs. 11. klärlich beweiset; es ist reine, blinde, von allem Sittlichen abstrahirende Willkür; Gott ist nach dieser Vorstellung ein dualistisches Wesen, das Zorn und Erbarmen nach Willkür vertheilet. Falsch Beng. *ὀργῆς*, **irae, quae sane non sine causa est, sed peccata supponit.** Nein! Denn es heißt: *ὃν θέλει* (das ist die einzige Ursache) *ἐλεεῖ*, *ὃν δὲ θέλει* (wieder die einzige Ursache) *σκληρύνει*, **scil.** damit er seine Zornesmacht erweise. *Σκεύη ὀ. κ. ἐλ.* sind Geschöpfe oder *πλάσματα*, dazu bestimmt und geschaffen, um an ihnen Zorn und Gnade, also überhaupt Macht zu manifestiren. Denn die Macht hat nur diese beiden Formen, in welchen sie sich offenbaren kann.

Γνωρίσαι = *ἐνδείξασθαι* — *τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* ist noch schneidender, als *τὴν δύναμιν αὐτοῦ*, weil es gewissermaßen nicht als eine persönliche Eigenschaft, sondern als eine sächliche Kraft die Macht Gottes darstellt. — *Ἤνεγκεν*, so daß er sie nicht sofort vernichtete, sondern zum unvermeidlichen Gerichte reif werden ließ. *Ἐν πολλῇ μακροθ.* klingt wie der schneidendste Sarkasmus. Ist das Langmuth, wenn Jemand zum schrecklicheren Gerichte aufbewahrt wird? Falsch **Beng. in multa longanimitate, quae videlicet reprobos ex statu displicentiae ad poenitentiam alliceret.** Diese Erklärung wird sowohl durch Vs. 18 21. als durch das unmittelbar Folgende widerlegt. Denn das **pass.** *κατηρτισμένα* drückt aus, daß sie bereitet wurden, nämlich von Gott, und zwar *εἰς ἀπώλειαν*. Da dieses der Gegensatz von *δόξα* ist, so bedeutet es Unseligkeit, ewiges Verderben. Die *σκεύη ὀργῆς* also wurden zum Verderben geschaffen oder zubereitet; keineswegs haben sie sich selbst dazu gemacht. Falsch **Beng. tantum dicitur quales inveniat Deus, cum iram infert.** Nein, der Apostel lehrt, daß es *σκεύη ὀργῆς* giebt, die von Gott gemacht sind, um an ihnen *τὴν ὀργὴν* und *τὸ δυνατὸν τοῦ θ.* kund zu thun, und daß er nur für diesen Zweck Langmuth gegen sie beweiset, da sie *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν* sind. Daß sie sich diesem schrecklichen Schicksal nicht entziehen können, gehet daraus hervor, daß niemand dem Rathschlusse Gottes zu widerstehen vermag. Paulus stellt das **decretum absolutum** in seiner ganzen Schreckensgestalt dar!

23. *Καὶ ἵνα γνωρίσῃ*. Dieser Satz hängt nicht von *κατηρτισμένα*, sondern von *ἤνεγκεν* ab. Der Sinn ist dieser: „Wenn

Gott entschlossen, seinen Zorn und seine Macht darzuthun, mit aller Langmuth Zorngefäße, die zur Verdammniß geschaffen waren, trug, in der Absicht, den Reichthum seiner Herrlichkeit auf die Erbarmungsgefäße kund zu geben, was wollen wir dann sagen?" Winer 494., vgl. Wilke a. a. O. S. 217. Die Langmuth, mit welcher Gott nach der Ansicht des Apostels den Pharao trug, hatte nicht blos den Zweck, seinen Zorn und seine Macht an den zum Verderben von ihm zubereiteten Gefäßen thatsächlich zu erweisen; sondern auch den, den Reichthum seiner Gnade an den Gnadengefäßen kund zu thun. Denn dazu dienet der Gegensatz, in welchem beide dadurch erscheinen, z. B. Aegypter und Israeliten, Juden und Heiden (christen); und je länger die *μακροθ.* dauert, je mehr sie hervortritt, wenn Gott die Zornesgefäße lange verschonet, um so mehr auch die Fülle der Gnade am Gegentheile. Man denke an die Plagen der Aegypter und die endliche Ausführung. *Πλοῦτον τ. δ. α.* den Reichthum seiner Herrlichkeit. *Δόξα* ist die segensreiche Macht, nicht blos *ἔλεος*, auch nicht Seligkeit, sondern eben allmächtige Liebe; denn diese verbreitet um sich her Licht und Glanz, d. i. *δόξαν*. Es ist der Gegensatz von *ὀργή* und *δυνατόν*. Vielleicht denket der Apostel an die Wolkensäule, als שְׁכִינָה.

Ἐπὶ — εἰς δ. Dieser Satz ist von *γνωρίσῃ* abhängig. *Ἐπὶ* c. acc. drückt aus, daß das *γνωρίζειν* nicht der Welt, sondern vielmehr den Gefäßen kund werden solle, über welche hin sich die *δόξα* verbreitet. *Προητοίμασεν*, vorherbereitet, ist jedenfalls soviel als vorherbestimmt; denn das *πρό* zeigt an, daß vor der Geburt derselben, Vs. 11, dieses *ἑτοιμάζειν* vor sich ging. Aber eben darin liegt das absol. decretum; da der Bestimmung zur Herrlichkeit nichts anderes zum Grunde lag, als der Wille Gottes. Fragt man, warum es nicht auch heißt *προκατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*: so ist zu antworten, daß zwar dieses *πρό* nicht ausgedrückt, wohl aber zu verstehen ist. Denn der Apostel demonstrirt an den Beispielen des Esau und Jakob, daß die Bestimmung zur Seligkeit und Unseligkeit vor allem Thun vorhergehe. Man muß es also für Zufall erklären, daß bei den Zorngefäßen das *πρό* nicht ausgedrückt ist. Vielleicht trug dazu dieser Umstand bei, daß der Apostel vorher von dem Pharao gesagt hatte *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε*, wodurch er die Bestimmung dieses Unglücksgefäßes in die Zeit versetzt hatte. Uebrigens läßt sich auch aus dieser Theorie der Gedanke der Schuld nicht verbannen; weil die Sünde die höchste Strafe ist. Die Sünde aber tritt erst in der Zeit ein, und soweit ist diese Theorie in ihrer äußersten Consequenz bei Paulus nicht gegangen, daß sie die Sünde geradezu aus dem Willen Gottes abgeleitet, und also ein dualistisches Princip in Gott gesetzt hätte. Daher findet man Paulus in dem größten Widerspruche mit sich selbst, wenn man das, was er Kap. 1. und 2. von

der Sünde der Heiden und Juden sagt, mit diesem 9ten Kap. vergleicht; andrer Aeußerungen nicht zu gedenken. Kurz, es ist klar, und es muß unerschrocken und ohne Bemäntelung gesagt werden, daß dieses 9te Kap. eine falsche Theorie enthält, die den Apostel mit Christo und den Propheten, und mit sich selbst in den entschiedensten Widerspruch setzt, und zum lautesten Widerspruch den wahren Glauben herausfordert. Jüdische, nicht christliche Philosophie und Theologie träget Paulus hier vor. Wenn übrigens gesagt wird, daß Paulus die *ὀργή* durch die *μακροθυμία* mildern wolle, so ist wohl nicht zu leugnen, daß das in seiner Absicht lag; die Worte *ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* sprechen zu laut dafür; und mit Recht widersetzt sich Winer S. 495. der von Fr. vertheidigten Abhängigkeit des *καὶ ἵνα γν.* von *κατηρτισμένα*. Er sagt: „Der so entstehende harte Gedanke scheint mir in diesem ganzen Abschnitte nicht motivirt; er ist offenbar entbehrlich und der Ausleger wird nicht für seine Pflicht halten, eine ohnedieß auf die Spitze getriebene Deduction noch mehr zu schärfen.“ Hierbei ließe sich nur das bemerken, daß der Sache nach der durch die Meinung des Dr. Fr. entstehende harte Gedanke in der Deduction des Apostels allerdings motivirt sei; ja daß er in dieser Hinsicht nothwendig daraus herfließe. Aber gewiß ist, daß der Apostel die Langmuth zur Verherrlichung Gottes anführt; ohne jedoch zu bedenken, daß die Langmuth gegen *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, die keinen anderen Zweck haben, als daß an ihnen die *ὀργή* und das *δυνατόν* des *πλάσας* und *κεραμεύς* an den Tag komme, ein Hohngelächter der Hölle, nicht ein Lächeln des Himmels ist. In gleicher Weise sagt de W.: „So scheint es das Richtige zu sein, mit Bg. und Mey. die Hauptbedeutung von Vs. 22 f. in der Angabe der göttlichen Zwecke zu finden. Jedoch ist die göttliche Langmuth nicht vergebens genannt. Theils führte den Apostel der Fall des Pharao darauf, der in dem der ungläubigen Juden seine Wiederholung fand; theils diente sie zugleich den Zwecken der Strafgerechtigkeit und Gnade zur Rechtfertigung Gottes. Die Argumentation ist nämlich diese: Du willst mit der göttlichen Machtvollkommenheit rechten? Wie magst du in deiner gänzlichen Abhängigkeit dich dessen unterwinden! (Vs. 20 f.) Wenn ich dir nun aber auch noch zu Gemüthe führe, daß sich an den dem Verderben Geweiheten Gottes Langmuth, Strafgerechtigkeit und Allmacht, offenbart; an den Anderen hingegen die Fülle seiner Gnade? Willst du auch diesen göttlichen Erweisungen gegenüber deinen Trotz behaupten?“ Gewiß das ist der Sinn des Apostels. Aber um auf die Sache einzugehen, muß man untersuchen, wie sich das Mittel zu dem Zwecke verhält, und da muß man sagen, daß die *μακροθυμία* eben nur Verstärkung der *ὀργή* ist, vorzüglich wenn sie auch dazu dienen soll, die willkürliche Bevorzugung der Gnadengefäße in desto helleres Licht zu setzen.

Man muß also jedenfalls sagen, daß der Apostel das Gegentheil von dem erreicht hat, was er erreichen wollte.

24—29. Nun wird die Anwendung auf die Christen gemacht und aus Stellen des A. T. bewiesen, daß ein Theil der Juden verworfen und Heiden berufen werden sollten; daß jene Zorn-, diese Gnadengefäße sind.

24. *Οὓς κ. τ. λ.* Als welche er auch berufen hat uns, nicht allein aus Juden, sondern auch aus Heiden.

Da in dem letzten Vs. von den Erbarmungsgefäßen die Rede war: so wendet nun der Apostel seine Theorie auf die zur Gnade aus Juden und Heiden berufenen Christen an, und erweiset aus dem A. T., daß in demselben bereits die Berufung der Heiden und eines Theiles der Juden geweissagt sei, wodurch unstreitig das Unbedingte des Rathschlusses erwiesen werden soll, das freilich in Vs. 32. 33. verneint wird. Auch der Apostel vermag nicht, eine falsche Theorie consequent durchzuführen.

Οὓς ist attrahirt von *ἡμᾶς* statt *ἅ*, da *σκεύη ἐλέους* das beziehentliche Subj. ist. — *Καὶ* ist zu *ἐκάλεσεν*, nicht zu *ἡμᾶς* gesetzt, weil ein Doppelbegriff an den *σκεύη ἐλέους* zu erläutern war, nämlich vor allem das *προητοίμασεν*, Vs. 23. und sodann der *ἔλεος*. Beides liegt in dem Worte *ἐκάλεσεν*. Denn zuerst bezeichnet es den objectiven Grund der Berufung, nämlich den Willen oder Rathschluß Gottes; zugleich aber enthält es den Begriff des Gnadenzweckes, weil die *βασιλεία τ. οὐρ.* oder die *δόξα* dieses Endziel ist. Vgl. 8, 29. *Καλεῖν* ist berufen mit Erfolg; also wirklich ertheilen, nämlich die *χάρις* oder *σωτηρία* oder *δόξα*. — *Ἡμᾶς* Juden- und Heidenchristen; wie das Folgende bestimmter sagt: *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν*. *Καὶ* bezeichnet, daß die Heiden, streng genommen, keine Anwartschaft auf das messianische Heil hatten.

25. 26. *Ὡς κ. τ. λ.* Wie er auch im Hoseas sagt: Ich werde berufen was nicht mein Volk ist, daß es mein Volk sei; die nicht geliebte, daß sie geliebt sei; und es wird geschehen, daß da, wo gesagt wurde, ihr seid nicht mein Volk, alda werden sie Söhne des lebendigen Gottes heißen.

Der Apostel deducirt also die Aufnahme der Heiden in das Reich Christi aus zwei Stellen des Hoseas, und will dadurch das *προητοίμασεν* oder dieses, daß die Berufung ein göttlicher Gnadenact sei, begründen. Folglich muß er die prophetische Stelle als eine directe Weissagung betrachten. Denn ist sie das nicht; so hat sie auch keine Beweiskraft, und der Apostel hat seine Behauptung nicht begründet. Aber beide Stellen 2, 23. und 1, 10. handeln von dem Volke der zehn Stämme, denen Gott Gnade und Wiederaufnahme zum Volke verkündiget. Gegen diese Art der Beweisführung lässet sich viel sagen, weil sie alles wider sich hat.

22*

Denn zuerst ist der Text des Propheten willkürlich verändert, und stimmt weder mit den LXX. noch mit dem Grundtexte. Da nun ein obj. Grund dargestellt werden soll, so ist diese Veränderung durch subj. Willkür durchaus widerstreitend. Zweitens verbindet Paulus zwei Stellen zu einer, welches denn doch jedenfalls den Sinn der Stelle alterirt. Sodann spricht der Prophet von der restitutio der zehn Stämme; also nicht von Heiden. Denn sollen diese als Heiden angesehen werden, wegen ihres Götzendienstes, so waren die Juden das ebenfalls gewesen, wie hundert proph. Stellen beweisen. Z. B. Jer. 7, 30. 31. 11, 17., ja sie werden den Heiden völlig gleichgestellt, Jer. 9, 25. 26. Ferner spricht der Prophet nicht von der Berufung zum messianischen Heile, sondern von der theokratischen Restitution, von der Wiedereinsetzung in Palästina, welche bekanntlich nie vollzogen worden ist. Endlich finden sich noch viele einzelne Discrepanzen, welche die Beweiskraft völlig vernichten.

Καλέσω stehet weder im Urtexte, noch in den LXX. Es heißt: *Ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην καὶ ἐρῶ τῷ οὐ λαῷ μου, λαός μου εἶ σύ.* Das paulin. *καλέσω* würde also bedeuten, nennen, keinesweges berufen. Den Gleichklang hat also der Apostel zum Nerv seines Beweises gemacht. — *Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ.* Darunter ist beim Propheten Palästina zu verstehen. In der Anwendung des Apostels findet es keine Anwendung; denn es kann weder von der Gemeinschaft der Heiligen (de W.), noch von dem coetus Christianorum (Fr.), noch, und das am allerwenigsten, von Palästina, als dem Centralsitze der neuen Theokratie (Mey.) verstanden werden. Es hat in der Anwendung keine Bedeutung und kann keine haben; weil von einer andern Sache beim Propheten die Rede ist.

Υἱοὶ θεοῦ ζῶντος sind beim Propheten Juden, bei Paulus Christen.

27—29. Jetzt begründet der Apostel die Ausschließung eines Theiles der Juden durch prophetische Aussprüche. Er will also den Satz erläutern *ὃν δὲ θέλει σκληρύνει*, d. h. beweisen, daß die verstockten Juden zur Verstockung prädestinirt sind. Denn wäre nicht dieses Zweck des Apostels, so wäre die Anführung der prophetischen Weissagung ohne Bedeutung.

Ἡσαΐας κ. τ. λ. Jesaias aber ruft über Israel: Wenn die Zahl der Söhne Israels wäre, wie der Sand des Meeres, der Rest wird gerettet werden. Denn das Wort erfüllend und beschließend in Gerechtigkeit, wird er einen schnellen Rathschluß im Lande ausführen; wie Jesaias vorhergesagt hat: Wenn nicht der Herr Zebaoth uns Same übrig ließe, wären wir wie Sodom geworden, und Gomorra gleich geworden.

Paulus beruft sich auf zwei Stellen des Jesaias, auf **10, 22. 23.** und **1, 9.** Diesesmal folgt er im Ganzen den **LXX.** Unglücklicherweise aber haben diese theils ungenau, theils verkehrt übersetzt, und auch diesen Text noch hat der Apostel im Einzelnen verändert, freilich nicht dem Sinne nach. Auf solchem Grunde ruhet die Beweisführung des Apostels. Hier gilt die Frage, Grundtext oder alex. Uebersetzung? Jedenfalls ist für den Grundtext zu entscheiden. Jesaias spricht **10, 22. 23.** von der Verheerung des jüdischen Landes durch die Assyrier, und droht sie an, als eine Strafe Gottes, und selbst wenn das Volk Juda sehr zahlreich wäre, sollte doch nur ein Rest (gerettet werden) zurückkehren. Nach Gesenius: „Denn wäre auch dein Volk, o Israel, wie Sand am Meer, nur der Rest bekehrt sich; die Zerstörung ist beschlossen, sie bringt zerstörend Gerechtigkeit (Strafgericht). Denn Vertilgung und Strafgericht (Knobel: Bestimmung, nämlich richterliche, also Strafurtheil) übt der Herr, Jehovah der Herr der Heerschaaren im ganzen Lande." In der zweiten (**1,9.**) beklagt der Prophet den traurigen Zustand des Volkes durch die Invasion der Feinde (Isr. und Syrer) unter Ahas; und beseufzt die Verödung des Landes, die Gott als Strafe verhängt habe, und sagt (Gesen.): „Hätte Jehovah der Heerschaaren uns nicht den kleinsten Rest gelassen, wie Sodom wäre es uns ergangen, Gemorrha glichen wir" d. h. wir wären ganz vernichtet worden. Hieraus geht deutlich hervor, daß der Prophet nicht von fern an die Berufung eines Theiles des jüdischen Volks zu dem Reiche Christi denke; im Gegentheil, die Propheten setzen voraus, daß das ganze jüdische Volk den Messias annehmen werde. Der Erfolg war ein anderer, als die Propheten verkündiget hatten; man kann sagen, Christus wurde von dem jüdischen Volke verworfen, weil der so geringe Theil in gar keine Vergleichung zu der ungeheuren Mehrzahl kam. Ueberdieß spricht der Prophet von der Zerstörung des jüdischen Landes und Staates; hofft aber, daß ein kleiner Theil von dieser Vernichtung verschont bleiben werde. Folglich ist zu sagen, daß Paulus sich ohne alle Beweiskraft auf diese Stellen des Jesaias berufen hat.

Nun zu dem Einzelnen.

Ἠσαΐας δέ. Jesaias wird hier dem Hoseas gegenüber gestellt, weil dieser von Ephraim (Heiden), jener von den Juden spricht. „Im Hosea spricht Gott u. s. w., Jesaias aber ruft u. s. w." (Mey.). *Κράζει* bezeichnet einen lauten Ausruf, der daher desto imponirender ist. Ap.-G. **23, 6.** Joh. **7, 28. 37. 12, 44.** — *Ὑπὲρ* ist gleich *περί*, de, nicht „über Israel hin" (Mey.). — *Τὸ κατάλειμμα*, der Rest, mit dem Nebenbegriffe nur der Rest. Paulus verstehet die kleine Anzahl der Gläubigen, im Gegensatze der großen Mehrzahl der Verstockten, *ἀπειθούντων*. — *Σωθήσεται.*

So haben die LXX. ungenau יָשׁוּב בּוֹ übersetzt, welches von der Rückkehr der Vertriebenen erklärt werden muß. An diese ungenaue Uebersetzung knüpft Paulus seine Demonstration von der Bekehrung der Juden zu Christo.

Vs. 28. *Λόγον κ. τ. λ.* Der hebräische Text lautet: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שֹׁטֵף צְדָקָה כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יְהוִה צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ׃ d. h. Vertilgung ist beschlossen, flutend mit Gerechtigkeit; Vertilgung und Strafbeschluß übt Jehova im ganzen Lande. Dafür substituiren die LXX. dieses: Ein Wort erfüllend und beschließend mit Gerechtigkeit wird er den Beschluß im Lande wirken. Und dieses verändert Paulus zu dem Sinne: Die Drohung (*λόγον*) vollendend und beschließend in Gerechtigkeit wird er den gefaßten Beschluß auf der Erde ausführen, nämlich, daß er die Juden vom Heile in Christo ausschließet. Wo bleibt nun von dem Grundtexte, also von der prophetischen Auctorität auch nur ein leiser Schatten übrig?

Λόγον. Rche. *πρᾶγμα,* Mey. rem, Fr. oraculum. Am besten Drohung im speciellen Sinne. Denn Vs. 6. war es Wort, als Verheißung und Drohung. *Συντελεῖν* = perficere. *Συντέμνειν λ.,* eigentlich abkürzen, bedeutet, da es dem חרץ und נחרץ entspricht, decernere. Der griechische Sprachgebrauch, auf den sich Mey., um diese Bedeutung zu verwerfen, beruft, kann hier nichts entscheiden; da die LXX. allerdings das Wort in der Bedeutung decernere, und *λόγος συντετμημένος* für decretum gesetzt haben. S. Schleusner Lex. N. T. s. h. v. Wenn Rche. bemerkt, daß dadurch ein auffallendes Hysteron Proteron entstehe, so kann auch das nichts beweisen. Denn der Apostel mußte von einem göttlichen Rathschlusse sprechen, da er eben das *θέλειν* oder *προετοιμάζειν* zu beweisen hatte. Diesen konnte er in *συντέμνειν λόγον* und *συντετμημένος λόγος* um so mehr finden, weil *ἐν δικαιοσύνῃ* dabei stehet, welches jedenfalls eine Qualität des Beschlusses und nicht der Ausführung ist. Uebrigens wäre in der Redensart *συντετμημένον λόγον ποιήσει* eine unleidliche Tautologie enthalten, wenn *συντέμνειν* vollenden, und rasch vollenden bedeutete. Denn es müßte übersetzt werden: Eine rasch vollendete Sache wird er machen = ausführen. *Ἐπὶ γῆς* nimmt Paulus im allgemeinen Sinne, auf der Erde; da es doch auch bei den LXX. nur im Lande, d. h. in Palästina bedeutet.

29. *Καὶ καθώς.* Richtig Mey.: „Da die vorherige Prophetie nicht durch *καθὼς* oder *ὡς* eingeführt war, so ist zu interpungiren: *καί, καθὼς κ. τ. λ.* — *Προείρηκε* hier = *προεφήτευσε,* so daß die Worte des Jesaias eine wirkliche Prophezeihung von dem Verhältnisse der Judenchristen und der Juden zu Christus enthalten sollen. Daß der Prophet hieran nicht von weitem denket,

ist schon bemerkt worden. *Σπέρμα* ist das *κατάλειμμα* der Nation im Sinne Paulus, also *τέκνα τ. θ.* ächt theokratischer Same; das heißt, nicht fleischliche Nachkommen Abrahams, sondern Glaubenskinder Israels. *Ὡς — ὡμοιώθ.* ist eine Art von Tautologie, etwa wie *παραβολῇ παραβάλλειν, μάχην μάχεσθαι;* wir wären wie Gomorrha gleich geworden. Der Sinn ist nach Paulus: wie Sodom und Gomorrha vernichtet wurden, so wären wir Juden, alle in Unglauben versunken, wenn nicht ein Theil, ein Rest gläubig geworden wäre.

30 — 33. Wir athmen nun freier auf; Paulus tritt aus dem schwülen Dunstkreise der rabbin. Dogmatik und Exegese, freilich nicht ohne in den entschiedensten Widerspruch mit sich selbst zu gerathen, in die freien Räume der Wahrheit und Erfahrung und zeigt den eigentlichen und wirklichen Grund auf, weshalb die Juden sich selbst von Christo ausgeschlossen haben. Dieser ist, weil sie dem Gesetze der Werke anhingen, und dem Gesetze der Glaubensgerechtigkeit nicht gehorchten, sondern an Christus Anstoß nahmen. In diesem Abschnitte braucht der Apostel eitel Activa, nicht Passiva, und versetzt also alles auf das Gebiet der freien Selbstbestimmung. Und dieses allein ist evangelische Lehre. Die Sätze, daß Gott die Menschen in sittlicher Beziehung mache, wozu er wolle; daß er ohne alle Rücksicht auf Schuld und Verdienst verdamme und seligmache, stehen im grellsten Widerspruche mit den Sätzen, die der Apostel selbst in diesem Briefe aufstellet.

Paulus hat, um die Juden zu schlagen, ihre eigenen Waffen gebraucht. Wie thöricht handeln wir, wenn wir seine jüdische Polemik als christliche Dogmatik behandeln. Rabbinismus und Evangelium sind eben solche Gegensätze, wie Christus und Pharisäismus.

30. 31. *Τί οὖν — ἔφθασε.* Was sollen wir also sagen? Die Heiden, die nicht nach Gerechtigkeit strebten, erlangten die Gerechtigkeit, nämlich die Gerechtigkeit aus Glauben. Israel aber nachjagend dem Gerechtigkeitsgesetze, gelangte nicht zur Gerechtigkeit.

Τί οὖν ἐροῦμεν, stehet hier in einer etwas veränderten Modification als gewöhnlich. In der Regel leitet es einen negativen Satz ein, oder einen Einwand; hier aber ist es die Einleitung zu einem affirmirenden Satze, der durch *ὅτι* verbunden ist. Man muß nach *ἐροῦμεν* entweder *τοῦτο ἐροῦμεν* suppliren, oder *ὅτι* in der Uebersetzung ganz weglassen. Andere fassen den Satz *ὅτι κ. τ. λ.* als Frage. Allein als Problem erscheinet dieser Satz nicht, vielmehr als eine Thatsache der Erfahrung, die eben das bestätiget, was der Apostel von Juden und Heiden vorher gesagt hatte.

Οὖν ist eine Folgerung aus der Demonstration Vs. 6 — 29. Denn eben diese hatte zum Zwecke den speculativen Grund des Räthsels darzustellen, daß Juden bei allen Vs. 4. 5. dargelegten

Vorzügen des theokratischen Volkes, doch des Heiles verlustig Vs. 2., die Heiden dagegen theilhaftig geworden. Was der Apostel bei dieser Vorstellung vorausgesetzt oder stillschweigend angenommen hatte, das legt er nun bestimmt dar, zugleich den psychologischen oder ethischen Grund von dem angebend, was er vorher dogmatisch begreiflich zu machen gesucht hatte. In dem οὖν findet de W. dieses, „daß der Apostel sich blos nach der ziemlich abschweifenden Argumentation von Vs. 6. an wieder sammelt, wie 11, 7.“ Allerdings ist das τί οὖν 11, 7. eben so gesetzt, wie hier τί οὖν ἐροῦμεν. Nur ist dort οὖν eben so folgernd, wie hier. Es kann auch wohl nicht anders sein. Doch s. z. d. St.

Ἔθνη — δικαιοσύνην. Die Heiden werden hier characterisirt als solche, die nicht nach Gerechtigkeit strebten. Unter dieser δικ. ist das Handeln nach einem geschriebenen Gesetze zu verstehen. Der Apostel braucht diesen Ausdruck, um den Gegensatz zu den Juden Vs. 31. Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικ. scharf hervorzuheben. Demnach ist es mehr ein Wortspiel, das scharfe Zergliederung nicht verträgt. Denn sonst könnte leicht die Wahrheit der Behauptung in Frage kommen. Etwas Wahres liegt zum Grunde, nämlich daß die Heiden die theokratische Gerechtigkeit nicht suchten, weil sie dieselbe nicht kannten. Solche Wortspiele (παρήχησις Wilke nt. Rhet. S. 381. 345. 412.) sind bei dem geistreichen und geistvollen Paulus überaus häufig. Dogmatische Münze muß man aus diesem rhetorischen Golde nicht prägen wollen. Um das Wortspiel zu vollenden, läßt er den Satz folgen, κατέλαβε δικ., ohne das Wort noch näher zu bestimmen, was erst in δικ. τ. ἐ. π. geschiehet. *Κατέλαβε* setzt er, weil allerdings eine Selbstthätigkeit zum Erlangen der Glaubensgerechtigkeit nöthig ist. Das Bild ist von den Wettspielen entlehnt; denn διώκειν bezeichnet das τρέχειν, καταλαμβάνειν aber das Erlangen des βραβεῖον. Vgl. 1 Kor. 9, 24. 25. *Οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες, πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; οὕτω τρέχετε ἵνα καταλάβητε. Πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται· ἐκεῖνοι μὲν οὖν ἵνα φθαρτὸν στέφανον λάβωσιν· ἡμεῖς δὲ ἄφθαρτον.* Phil. 3, 12—14. *Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Ἀδελφοὶ, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· Ἓν δὲ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Beiläufig sei bemerkt, daß die letztere Stelle falsch von dem Streben des Apostels nach sittlicher Vollkommenheit, und von dem Bekenntnisse seiner ethischen Unvollkommenheit erklärt wird. Der Apostel erklärt, daß er nach dem βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως also nach der δόξα ringe; daß er aber dieses βραβεῖον noch nicht ergriffen (κατειληφέναι) habe und noch nicht als Sieger gekrönt sei (τετελείωμαι). Allerdings liegt hierin das, daß er in dem Glau-

benskampfe noch nicht das Ziel erreicht habe, und also noch ringen müsse: aber das liegt nicht darin, daß er ethisch unvollkommen, d. h. mit Fehlern behaftet sei. Nein, er konnte sittlich vollkommen sein, und doch das βραβεῖον noch nicht erlangt haben. Denn um dieses zu erreichen, wird Vs. 10. die κοινωνία τῶν παθημάτων Χριστοῦ, und das συμμορφοῦσθαι τῷ θανάτῳ αὐτοῦ von dem Apostel angegeben. Nur unter dieser Bedingung hofft er zur ἐξανάστασις τῶν νεκρῶν Vs. 11. zu gelangen.

Das Wortspiel des Apostels zeigt sich recht deutlich in der ganz verschiedenen Bedeutung des Wortes δικαιοσύνη, in einem und demselben Satze. Das erstemal bezeichnet es die ethische δικ., das zweitemal die dogmatische. Jene ist die Tugend, oder bestimmter, die Werkgerechtigkeit, δικ. ἐξ ἔργων; diese die Sündenvergebung, die mit der ἐλπὶς τῆς δόξης verbunden ist, also die Gnade Gottes in Christo. Sie ist δικ. ἐκ πίστεως, weil sie aus dem Glauben kommt, d. h. durch den Glauben erlangt wird. Folglich hat sie eine subj. Bedingung. Wenn aber der Apostel hier sagt, die Heiden hätten die Glaubensgerechtigkeit erlangt, aber 1 Kor. 1, 23.: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι [ἔθνεσι] δὲ μωρίαν, so ist das kein Widerspruch. Hier redet er von den gläubigen, dort von den ungläubigen Heiden.

31. Νόμος δικ. ist das erstemal nichts anderes, als das Gesetz, welches Gerechtigkeit zur Bedingung hat; d. h. welches die volle Erfüllung fordert, oder zu derselben verpflichtet; Rche.: „Ein Gesetz der Gerechtigkeit heißt das mosaische Gesetz nach seinem Zweck und seiner objectiven Fähigkeit, den Menschen, welcher seine Vorschriften beobachtet, gerecht vor Gott zu machen 7, 13 ff. 2, 28." Keineswegs ist es utrobique νόμος quae integritatem gignat. (Fr.). Denn wäre das Gesetz wirklich im Stande, Gerechtigkeit zu erzeugen, dann wäre es ganz recht, diesem Gesetze nachzustreben, und die Israeliten hätten bei ihrem Streben die Gerechtigkeit erlangen müssen. Aber daß das mosaische Gesetz Gerechtigkeit nicht vermochte zu schaffen, lehrt Paulus ganz klar und bestimmt. Röm. 8, 2. Gal. 3, 10—12. 21. Uebrigens kann auch der Genit. recht wohl in dieser Bedeutung genommen werden. So ist Offenb. 3, 10. λόγος τῆς ὑπομονῆς μου, das Wort oder die Lehre, welche das Warten auf mich fordert. Ἀκοὴ πίστεως Gal. 3, 5. die Verkündigung, welche Glauben bezweckt oder fordert. Βάπτισμα μετανοίας, die zur Besserung verpflichtende Taufe, Mark. 1, 4.

Folglich ist νόμ. nicht „das Ideal, dessen Realisation an sich zu erfahren (zu besitzen) die Isr. strebten (Mey.); und διώκειν ν. δ. heißt nicht „dem Gesetze, als Gerechtigkeit verschaffend, nachjagen" (de W.), sondern es heißt, dem Gesetze nachstreben (das Gesetz festhalten), welches Werke (und das ist eben der eigentliche Begriff der δικ.)

fordert, welches zur δικ. verpflichtet. Denn δικ. ist Gesetzerfüllung durch Thun. Gal. 3, 12. Ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται. Vgl. Vs. 10. Ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά. Rche.: „διώκειν, das Gesetz verfolgen, ihm nachjagen, bezeichnet eine gewisse Richtung und Intention des Gemüthes, seinen Vorschriften nachzukommen."

Εἰς νόμον δικ. οὐκ. ἔφθασε. Ein neues Wortspiel; wie im vorigen Vs. mit δικ.: so hier mit νόμος δικ. Denn der νόμος δικ., den der Apostel meint, und zu dem das jüdische Volk bei allem seinen Jagen nach dem Gesetze der Gerechtigkeit nicht gelangte, ist das Gesetz, welches Gerechtigkeit, d. h. Gnade verschafft, gen. obj. also das Glaubensgesetz, oder die Norm, welche den Glauben fordert, und durch denselben gerecht macht. Das Wortspiel bestehet darin, daß Paulus unter denselben Ausdrücken etwas ganz anderes verstehet. Denn weder ist hier νόμος noch δικ. in demselben Sinne gebraucht, wie vorher; nicht einmal der Genit. stehet in gleicher Potenz. Das zweitemal ist νόμος nur überhaupt eine Norm, keineswegs ein νόμος τῶν ἐντολῶν, dergl. das mos. Gesetz ist; sodann ist δικ. nicht die Werkgerechtigkeit, sondern die Glaubensgerechtigkeit, d. h. die Begnadigung durch Glauben; endlich bezeichnet der Genitiv das Object, oder die Wirkung des νόμος, d. h. die δικ. wird durch den νόμος wirklich erlangt, während sie bei dem ersten νόμος nur als Ziel oder Pflicht vorgehalten, aber nicht erlangt wird. Dem gelehrten Fritzsche ist dieses entgangen. Er stellt den falschen Canon auf: Sed verbis νόμον δικαιοσύνης utrobique eadem vis subsit, necesse est. Debet enim P. hanc sententiam efferre: non assecutos esse Israelitas quod assequi vel maxime voluissent! O nein! Die Israeliten haben nur nach einem anderen Gesetze einer anderen Gerechtigkeit gestrebt, und darüber sind sie des Gesetzes der wahren Gerechtigkeit nicht theilhaftig geworden. Hat nicht ein Wort verschiedene Bedeutung? Kann man nicht sagen: der Ehre nachjagend hat er die Ehre nicht erlangt; oder: Wer Reichthum an Gütern erstrebt, erlangt nicht Reichthum am Gute. Vgl. Wer sein Leben verlieret wird es erlangen.

Φθάνειν „mit εἰς, ἐπὶ ἄχρι heißt häufig blos gelangen wohin, wozu, Phil. 3, 16. Röm. 11, 7." (Rche.) Die Bedeutung des Zuvorkommens, des Früherlangens ist hier nicht zu urgiren, weil (Fr.) obtundit senescens graecitas verborum acumina. Uebrigens würde dann etwas behauptet, was der Apostel eben widerlegt. Denn hieße es: Israel erlangte nicht früher als die Heiden das Gesetz der Gerechtigkeit; so würde doch gesagt, daß es diese Gerechtigkeit erlangt hätte. Aber das eben will der Apostel nicht sagen; er behauptet das Gegentheil, und erklärt sich auch über den Grund dieser befremdenden Thatsache.

32. 33. *Διατί; κ. τ. λ.* Warum? Weil nicht durch Glauben, sondern als aus Werken. Denn sie stießen an dem Steine des Anstoßes an. Wie geschrieben ist: Siehe, ich lege in Zion einen Stein des Anstoßes, und ein Felsstück des Aergernisses; wer ihm vertraut, wird nicht zu Schanden werden.

Διατί; nämlich *εἰς ν. δ. οὐκ ἔφθασε.* Wie kam es, daß Israel zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht kam? Die Antwort lautet: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως* nämlich, *ἐδίωξε τὴν δικ. ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων* nämlich, *ἐδίωξε τ. δ.* Zu *ὡς* bemerkt Fr.: „Particula *ὡς* substantivis participiis totisque enuntiationibus praeposita rei veritate sublata aliquid opinione, errore, simulatione niti declarat. Aristoph. Ran. Argum. Vs. 6. Eur. Phoen. 872. H. l. *ὡς* vanam opinionem indicat: Israelitae quia ab opinabilibus probe factis, quibus Dei favorem expugnarent, non a fide profecti sunt, legem, quae innocentiam afferret, non obtinuerunt." In dieser Erklärung ist falsch, daß die Juden durch facta opinabilia die Gerechtigkeit erstrebt hätten. Das will, das kann der Apostel nicht sagen; vielmehr setzt er dem Glauben die Werke entgegen, nicht die falschen, sondern die Gesetzeswerke. Denn ist auch *νόμου* der rec. ein unächter Beisatz, so enthält doch das Wort die ächte Erklärung. Das *ὡς*, als Bezeichnung des Irrthümlichen, beziehet sich nicht auf *ἔργων*, sondern auf *ἐξ ἔργων*, und soll angezeigt werden, das sei eine falsche Meinung, wenn man *ἐξ ἔργων* die Gerechtigkeit zu erlangen suche, durch welche sie nicht erlangt werden könne. Wenn Reiche diejenigen tadelt, welche, weil die Gerechtigkeit durch Gesetzerfüllung obj. oder subj. unmöglich sei, und dafür den Grund angiebt, „weil die Juden die *ἔργα* nicht gethan haben und weil der *νόμος* mit seiner Ordnung aufgehoben ist:" so ist beides ungenügend. Denn nun entstehet die Frage, warum die Juden die *ἔργα* nicht gethan haben und der *νόμος τ. ἐντολ.* aufgehoben ist? Die Antwort aber kann keine andere sein, als die von Reiche verworfene Erklärung, weil das Gesetz gar nicht den Zweck hatte, Gerechtigkeit vor Gott zu verschaffen, indem es nur die Sünde vermehren und der Zuchtmeister auf Christum sein sollte, und nicht im Stande war, das Fleisch zu überwinden. 8, 2 ff. vgl. Röm. 3, 20. 21. *Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ· διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.* Gal. 3, 11. *Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Der Apostel bezeichnet also durch *ὡς* das Streben nach Werkgerechtigkeit als ein falsches, und meinet nicht das Streben nach falschen Werken. Die Ansicht aber des Paulus, daß die Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke eitel sei, ruhet auf folgenden Gründen. (1) Schon das A. T. stellet den Glauben als das Mittel

auf, gerecht zu werden, 1, 17. 4, 3. Gal. 3, 6. (2) Das Gesetz vermag nicht die Sünde zu überwältigen; also haben die, die mit Werken umgehen, die Gerechtigkeit nicht, die das Gesetz fordert, 3, 9. 10. Gal. 3, 10. 22. (3) Jetzt ist das Glaubensgesetz geoffenbart, und dieses hebt den *νόμος τῶν ἐντολῶν* auf, 1, 16. 17. 10, 3. 4. Gal. 2, 16. 19.

Προσέκοψαν κ. τ. λ. Dieser Satz beantwortet die Frage, wie es gekommen sei, daß Israel das Glaubensgesetz, oder die Gerechtigkeit durch den Glauben verwarf. Sie stießen sich an dem Steine des Anstoßes. (Wortspiel oder Paronomasie! Vgl. Wilke S. 413.) Der *λίθος προσκόμματος*, also der Stein, an welchem man stolpert und fällt, ist Christus. Das *προσέκοψαν* geschah dadurch, daß sie sich an ihm ärgerten, ihn verwarfen, weil sie seine Niedrigkeit, Wunder, Lehren und Tod nicht im Glauben erfaßten. Luk. 2, 34. *Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ, καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον.* Es ist *προσκόπτειν* so viel als *σκανδαλίζεσθαι.* Matth. 17, 27. 26, 31. Mark. 14, 27. 29.

33. Das geschah in Folge prophetischer Weissagung. In diesem Vs. sind zwei Stellen, Jes. 28, 16. und 8, 14. angeführt. Beide Stellen hat Paulus willkürlich verbunden, und nur verkürzt wiedergegeben. In der ersten Stelle ist von Hiskia oder von dem theokratischen Bunde die Rede, welcher als ein Eckstein, oder Haupt des Volkes dargestellt wird; in der zweiten ist Gott selbst dieser Stein. Von messian. Deutung ist in keiner dieser Stellen die Rede, obwohl sie von den Juden so gedeutet worden sind. Schon Christus hatte diese Stellen verbunden mit Ps. 118, 22., welche Stelle messianisch gedeutet wurde, von sich und seinem Reiche ausgelegt. Matth. 21, 42 — 44. *Λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας παρὰ Κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστι θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ᾽ ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. Καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ᾽ ὃν δ᾽ ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν.* 1 Petr. 2, 6 — 8. *Διότι καὶ περιέχει ἐν τῇ γραφῇ· Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτὸν, ἔντιμον· καὶ ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ. Ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπειθοῦσι δὲ, λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ λίθος προσκόμματος, καὶ πέτρα σκανδάλου· οἳ προσκόπτουσι τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν.* Das *εἰς ὃ ἐτέθησαν* hat aber nicht die Bedeutung einer absoluten Prädestination, sondern will nur das besagen, daß der von Gott gelegte Stein allerdings auch zur Prüfung gelegt war; und diejenigen, welche nun an demselben anstießen, erschienen vermöge ihrer *ἀπείθεια* dazu bestimmt. Den letzten Gedanken des Petrus *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν*, will auch Paulus durch das *καθὼς γέγραπται* ausdrücken.

Ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ bedeutet zwar in dem Urterte ausschließlich, qui confidit in eo; also das Vertrauen; Paulus verstehet aber ausschließlich den Glauben, wie der Zusammenhang klärlich beweiset. Dieß konnte um so mehr geschehen, weil das Vertrauen ein wesentliches, ja das Hauptmerkmal des Glaubens ist; weshalb auch ἐπ' αὐτῷ stehet. Vor ὁ π. setzet die rec. πᾶς. Es fehlt in den LXX. und in den ältesten Codd. Dagegen stehet es 10, 11. Es kann stehen! Fr. leugnet das, weil der Apostel nicht habe sagen können: nemo non qui Messia confisus fuerit sive Judaeus sive gentilis spe potietur. Aber was zwingt denn hier speciell zu suppliren: sive Jud. sive gentilis fuerit? Kann denn nicht auch supplirt werden, sive sit rex, sive sacerdos, sive propheta etc. Indessen scheint es doch wegen der Auctorität der Manuscripte weggelassen werden zu müssen. Οὐ καταισχυνθήσεται, לֹא יֵבוֹשׁ ist Litotes, und bedeutet, der wird das Heil erlangen, d. i. σωθήσεται. Vgl. was die Form des Ausdrucks anbetrifft, Röm. 5, 5. Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει = σωτηρίαν κατεργάζεται. In Beziehung auf die Sache, vgl. Ap.=G. 4, 11. 12. Οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενημένος ὑφ' ὑμῶν τῶν οἰκοδομούντων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὔτε γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις, ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ἡμᾶς.

Uebersetzung.

Kap. 9.

1. Wahrheit sage ich in Christo, lüge nicht, indem mir mein Gewissen im heiligen Geiste bezeugt, 2. daß ich große Trauer habe, und unauslöschlichen Schmerz in meinem Herzen. 3. Denn ich wünschte selbst verbannet zu sein von Christo [hinweg] statt meiner Geschlechtsgenossen nach dem Fleische. 4. Welches sind die Israeliten, deren [Vorzug] ist die Kindschaft, und der [Gottes] Glanz, und die Bünde und die Gesetzgebung, und der [Prunk] Dienst und die Verheißungen; 5. deren die Väter sind und aus welchen Christus stammt, nach dem Fleische; der Gott über alles sei gelobt in Ewigkeit, Amen! 6. Nicht ists aber so, daß Gottes Verheißung vergeblich ist; denn nicht alle aus Israel sind Israeliten; 7. nicht, weil sie Nachkommen Abrahams sind, alle Kinder; sondern: „in Isaak soll dir Same genannt [zu Theil] werden; 8. Das ist: nicht die leiblichen Kinder sind Kinder Gottes, sondern die Kinder durch Verheißung werden als Samen gerechnet. 9. Denn Verheißungswort ist es: Um diese Zeit will ich kommen,

und Sarah soll einen Sohn haben. 10. Doch nicht allein [Sarah erhielt eine Verheißung] sondern auch Rebekka die von Einem, Isaak, unserem Vater, schwanger war; 11. denn obschon sie [ihre Kinder] noch nicht geboren waren, noch nicht etwas Gutes oder Böses gethan hatten, damit der Vorsatz Gottes wegen Auswahl fest bliebe, nicht auf [Verdienst der] Werke sondern auf [freie Willkür] des berufenden [sich gründe], 12. ward ihr gesagt, daß der größere [ältere] dienen solle dem kleineren [jüngeren], 13. wie geschrieben ist: „den Jakob habe ich geliebt, aber den Esau habe ich gehaßt." 14. Was sollen wir demnach sagen? Ist Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! 15. Denn dem Moses sagt er: „Ich werde mich erbarmen, wessen ich mich erbarme und werde helfen, wem ich helfe." 16. Demnach also ist [das von Gott begnadiget werden] nicht [in der Macht] des Wollenden, oder des Ringenden, sondern des erbarmenden Gottes. 17. Denn die Schrift erklärt dem Pharao: Dazu habe ich dich erweckt, damit ich an dir meine Macht erweise und damit mein Name auf der ganzen Erde durchschalle. 18. Demnach also wen er will [des] erbarmt er sich; wen er aber will verhärtet er! 19. Folglich wirst du mir einwenden: Was tadelt er noch? Denn wer widerstehet seinem Willen? 20. Ja freilich, o Mensch, wer bist du, der du mit Gott rechtest? Darf das Gebild dem Bildner sagen: Warum hast du mich so [oder so] gemacht? 21. Oder hat nicht der Töpfer Macht über den Thon, aus demselben Klumpen zu machen, das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre? 22. Wenn aber Gott seinen Grimm [thatsächlich] erweisen, und kund thun seine Macht wollend, mit vieler Langmuth trug die Zorngefäße zum Verderben bereitet, 23. und damit er kund thäte den Reichthum seiner Herrlichkeit über die Gnadengefäße, die er zuvor bereitet hat zur Herrlichkeit — [wie darfst du mit ihm deshalb rechten?] 24. Als welche er auch berufen hat uns, nicht blos aus den Juden sondern auch aus den Heiden, 25. wie er auch im Hosea spricht: „Was nicht mein Volk ist will ich nennen mein Volk und die nicht Geliebte meine Geliebte, 26. und es wird sein da, wo ihnen gesagt worden, ihr seid nicht mein Volk, da werden sie Söhne des lebendigen Gottes genannt werden." 27. Jesaias aber ruft über Israel: „Wenn die Zahl der Söhne Israels wäre wie der Sand des Meeres, der Rest soll gerettet werden. 28. Denn das Wort erfüllend und beschließend in Gerechtigkeit wird er einen schnellen Rathschluß im Lande ausführen;" 29. und (wie Jesaias geweissagt hat): „wenn nicht der Herr Zebaoth uns einen Samen gelassen, so wären wir wie Sodom und gleich wie Gomorrha geworden." 30. Was werden wir nun sagen? Die Heiden, die der Gerechtigkeit nicht nachjagten, haben die Gerechtigkeit ergriffen; die Gerechtigkeit aus dem Glauben; 31. Israel aber, das dem Gerechtigkeitsgesetze nachjagte, ist zum Gerechtigkeitsgesetze nicht gelangt. 32. Weswegen?

Weil nicht aus Glauben sondern aus Werken [es die Gerechtigkeit erstrebte]; sie haben an dem Fels des Anstoßes angestoßen, 33. wie die Schrift sagt: „Siehe ich lege in Zion einen Stein des Anstoßes, und einen Fels des Aergernisses; und wer ihm vertraut, wird nicht zu Schanden werden.“

Kapitel 10.

Inhalt.

Die Juden, bei allem ihren Eifer für Gott, widerstreben der Gerechtigkeit Gottes und suchen ihre eigene Gerechtigkeit geltend zu machen. Vs. 1—4. Aber Christus ist mit Moses unvereinbar, denn die Glaubensgerechtigkeit ist von der des Gesetzes völlig verschieden, Vs. 4—10. Doch sollen alle Menschen sich zu Christus bekehren, uud darum erschallet die Glaubenspredigt in der ganzen Welt, Vs. 11—18. Aber, während die Heiden glauben, bleibet Israel verstockt, Vs. 19—21.

1. Brüder, die Liebe meines Herzens und mein Gebet ist für ihre [der Israeliten] Rettung.

Ἀδελφοί. Die vorhergehende Darlegung sowohl des dogmatischen als ethischen Grundes der Verstockung Israels konnte doch scheinen, die Liebe zu den Juden in dem Herzen des Apostels ersticken zu müssen. Daher bezeugt er, daß dieselbe unverrückt sei. Er legte dieses Zeugniß vor der Gemeinde ab; daher *ἀδελφοί.* Denn daß hierunter die Christen zu verstehen sind, erhellet unwidersprechlich aus *ὑπὲρ αὐτῶν* [*τοῦ Ἰσραήλ*]. Die Anrede an die Christen, *ἀδελφοί*, ist nun zwar die Sprache der Vertraulichkeit; aber von Herzensrührung (Thol.) ist keine Spur. Man kann kaum sagen, daß es eine herzliche Anrede (de W.) sei; oder wie Beng. Nunc quasi superata praecedentis tractationis severitate comiter appellat fratres. Man hat es doch nicht etwa als Anrede an die Juden genommen? — *Ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας. Μὲν* hat kein *δέ* zum Nachsatze; man muß den Gedanken ergänzen, daß Israel den Verlust der *σωτηρία* sich selbst zugezogen habe, Vs. 3. *Εὐδοκία* ist allerdings mehr als blos Wille oder Beschluß, es ist zugleich Wohlgefallen; dennoch liegt die ethische Bedeutung des Wohl mehr in *τ. ἐμ. κ.* Denn nicht sowohl Wunsch, als vielmehr Gesinnung, und zwar recht tief in dem Herzen begründete Liebesgesinnung bezeichnet diese Redensart. Auch 2 Kor. 5, 8. und 1 Theß. 2, 8. ist es blos Wohlgefallen haben, nicht wünschen. — *Καὶ ἡ δ. ἡ π. τ. θ.* Dieser Gesin-

nung subordinirt sich das Gebet zu Gott, oder die Fürbitte. Richtig wohl **Beng. non orasset P. si absolute reprobati essent:** aber hierin eben liegt ein Widerspruch der Theorie und der Praxis des Apostels. Uebrigens scheinet auch diese Stelle mit 1 Joh. 5, 16. zu streiten. Denn wenn hier gesagt ist, daß man nur für die *ἁμαρτάνοντας μὴ πρὸς θάνατον* bitten solle und hinzugefügt wird: *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ:* so scheinen jedenfalls die verstockten Juden der Todsünde, welche die Fürbitte ausschließt, schuldig zu sein. Paulus aber bittet auch für sie (*ὑπὲρ αὐτῶν*) *εἰς σωτηρίαν*, d. h. doch gewiß, daß sie gerettet werden, folglich dem *θάνατος* oder der *κατάκρισις* nicht verfallen. Folglich thut er etwas, was Joh. nicht gethan wissen will. Doch in jenem Verbote scheinet der Donnersohn zu reden; humaner und christlicher ist unleugbar die Praxis Pauli. Das beweiset, daß die *ἑνότης πίστεως* auch bei wichtigen Discrepanzen statt finden und bewahrt werden kann. Selbst bei den Aposteln darf man eine Einheit oder Einigkeit nicht suchen, die schlechthin unmöglich ist bei der Verschiedenheit der Standpunkte aus welchen, und der Geistesaugen mit welchen die Obj. sowohl des Wissens als des Glaubens betrachtet werden.

Ob *ὑπὲρ αὐτοῦ* oder *τοῦ Ἰσραὴλ* zu lesen sei, ist leicht zu entscheiden; weil letzteres offenbar glossematisch ist. Nach der langen Rede über Israel (Kap. 9.) mußte sich *ὑ. α.* von selbst verstehen lassen. *Εἰς σωτηρίαν* schleppt freilich nach. Es ist die nähere Bestimmung von *ὑπὲρ αὐτῶν*, und drückt das Ziel aus, auf welches die *εὐδοκία* und die *δέησις* gerichtet ist.

2. 3. Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht einsichtgemäß. Denn indem sie die Gerechtigkeit, die Gott schenkt, nicht erkennen, und die eigene Gerechtigkeit aufzurichten suchen, haben sie sich der Gerechtigkeit, die Gott schenkt, nicht unterworfen.

Μαρτυρῶ κ. τ. λ. Wegen seines Eifers für Gott erscheinet Israel dem Apostel würdig der Fürbitte, und des Wohlwollens. Paulus braucht das Wort *μαρτυρεῖν*, um seiner Aussage über sie Gewicht zu geben, weil ein Zeugniß auf fester Ueberzeugung ruhet, oder ruhen soll, und bei Gewissenhaften nur aus gewisser Erkenntniß hervorgehet. Auch deutet es auf ein edles Selbstgefühl des Apostels hin, daß sein Zeugniß wahr sei und Gewicht habe. *Ζῆλον θεοῦ*, Eifer für Gott. Denn *θεοῦ* ist gen. obj. *Ζῆλος* (von *ζέω* brennen) bezeichnet einen hitzigen, daher leidenschaftlichen Drang. Hier jedoch soll wohl kein Tadel ausgesprochen werden. Aber übrigens hatten die Juden wirklich einen leidenschaftlichen oder fleischlichen Eifer für Gott; in wiefern ihr Gesetzeseifer mit Haß, Verachtung und Stolz auf ihre nationellen Vorzüge verbunden war. 2, 17. 19. 20. Daher waren sie *ζηλωταὶ τοῦ νόμου*, Ap.=G. 21, 20. Und in welcher Art und Weise,

wie boshaft, rachsüchtig und lieblos sie diesen Eifer kund gaben, lehret ihr Verhalten gegen Paulus in Jerusalem. Auch als Christen verleugneten sie diesen Fleischeseifer nicht; verachteten und erbitterten, ja verdammten die Heidenchristen, um bloßer Ritusmeinungen willen. Jakobus rügt diesen Judengeist mit großem Ernste, 3, 14. *Εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.* Sie sind gezeichnet Röm. 2, 8. *Τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ θυμὸς καὶ ὀργή.* Und Vs. 5. heißt es: *κατὰ δὲ σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν.* Vgl. Ap.-G. 7, 51. In der That, die Juden als Volk und Masse, haben zu keiner Zeit irgend einen sittlichen Vorzug vor den Heiden gehabt. Ueberdieß haben sie die Propheten gesteiniget und getödtet von Ur an; sie haben Christum gekreuziget, und haben bis ins Exil hinein Götzendienst mit Menschenopfern getrieben; nach Esra aber eine Engherzigkeit im Dienste ihres Jehovah, ihres Schutzherrn, an den Tag gelegt, daß jedenfalls die Griechen und Römer humaner waren, als dieses die Menschheit hassende und sich in unbegreiflicher Blindheit für die einzigen Gottgeliebten haltende Geschlecht. Doch longum est. Der Apostel zeigt in seinem Urtheile über das jüdische Volk große Mäßigung und Milde. In formeller Beziehung ist Kol. 4, 13. unserer Stelle sehr ähnlich: *μαρτυρῶ γὰρ αὐτῷ ὅτι ἔχει ζῆλον πολὺν ὑπὲρ ὑμῶν.* — *Οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* nämlich *ζῆλον θεοῦ ἔχουσι.* Ihr ganzes Eifern für Gott ist nicht mit rechter Erkenntniß Gottes verbunden und durch dieselbe geleitet. Fr.: non pro veri perceptione (h. e. ut veri perceptio poscit, non sapienter, intelligenter) Dei studio tenentur. Act. 3, 17. Beng.: Litotes; i. e. cum magna caecitate: congruit mox, ignorantes. Flacius: Judaei habuere et habent zelum sine scientia; nos contra proh dolor, scientiam sine zelo. Aber wie Sittlichkeit ohne Glauben besser ist als Glauben ohne Sittlichkeit: so mag sich ein Flacius jüdischen Eifer wünschen, dessen er genug besaß; wir wollen neque *Ἰουδαΐζειν* neque *Φλαζιανίζειν.* Uebrigens hat dieser *ζῆλος* die Juden bis jetzt gegen Christus verstockt; wer möchte ihn den Christen wünschen?

3. *Ἀγνοοῦντες γάρ.* Diese Bemerkung dienet zur Begründung und zur Erläuterung des *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν.* Denn freilich, da sie *τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην* nicht kennen, so ist es nicht möglich, daß sie an Christum glauben. *Δικ. θ.* ist der Gnadenstand, den Gott unter der Bedingung des Glaubens schenkt; keineswegs integritas quae Deo satisfacit (Fr.). Es fragt sich, worin diese *ἄγνοια* begründet war. Darin gewiß nicht, daß sie von Christo nichts wußten oder wissen konnten. Auch darin nicht, daß sie nicht fähig waren, den Rathschluß oder die Gnadengabe Gottes ihrem Wesen nach zu erkennen; also nicht Verstandes-

schwäche. Folglich war die ἄγνοια nur in dem Willen begründet; die πώρωσις καρδίας war die Ursache; weil sie nicht wollten, konnten sie nicht. Deswegen soll nicht gesagt werden, daß ἀγνοοῦντες heiße, nicht wissen wollen oder verkennen.

Καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι. Die ἰδία δικ. ist das rechte (Gnaden) Verhältniß zu Gott, in welches man sich selbst setzt, also durch sein eigenes Streben und Wirken, welches man also nicht als Gnadengeschenk empfängt. Da nun die Juden wähnten, daß durch die ἔργα νόμου diese δικ. oder Rechtbeschaffenheit erlangt werde, (sie hatten nicht blos von ihrem Standpunkte, sondern auch im Allgemeinen, freilich nur unter Beschränkung und bei genauer Bestimmung der ἔργα ν. Recht); so ist allerdings die ἰδία δικ. zugleich δικ. ἐξ ἔργων. Dennoch ist jenes die Bezeichnung des Subjects, dieses die Bezeichnung des Objects oder Mittels der δικ. und so sind beide Ausdrücke nicht ganz identisch. — Ζητοῦντες, drückt das hartnäckige oder eifrige Streben aus. Um στῆσαι zu erklären, darf man sich nicht auf 3, 31. berufen. Denn dort ist das ἱστάνειν dem καταργεῖν entgegengesetzt und heißet, feststellen, begründen, aufrichten. Auch gültig machen (Mey.) heißet es nicht; jedenfalls nur geltend machen. Στῆσαι ist vielmehr ein bildlicher Ausdruck, der vom Gerichte hergenommen ist, wie das lat. sistere, und bezeichnet dieses, daß die ἰδία δικ. gleichsam ihr Bürge oder Anwalt sein soll. Man könnte auch ἐν σταθμῷ oder ζυγῷ wie A.-S. 7, 59. suppliren und erklären: auf die Gerichtswage legen. — Τῇ δικ. τ. θ. οὐχ ὑπετάγησαν. Sie unterwarfen sich nicht, gehorchten nicht der Gerechtigkeit, welche Gott schenket. Vgl. Luk. 2, 51. 10, 17. 20. Die Gerechtigkeit Gottes wird hier als eine Veranstaltung Gottes vorgestellt, der man sich unterwerfen muß. Vgl. 8, 20. τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη. Ἀπειθέω und ἀπείθεια drückt das sachliche Verhältniß aus; οὐχ ὑπετάγησαν, mehr die Form. Daß diese δικ. als eine Offenbarungsform, wie der νόμος, betrachtet wird, erhellt aus 1, 17. Δικ. γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται. 3, 21. Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικ. Θεοῦ πεφανέρωται. Vgl. 2 Kor. 5, 20. Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν, ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ. Daher heißt dieses κήρυγμα, ὁ λόγος καταλλαγῆς Vs. 19.

4. Τέλος γὰρ — πιστεύοντι. Denn des Gesetzes Ende ist Christus zur Gerechtigkeit jedem Glaubenden.

Warum die Juden οὐ κατ' ἐπίγνωσιν für Gott eifern, wird dadurch erläutert, daß Christus das Ende des Gesetzes ist, und die Gerechtigkeit dem Glaubenden zum Heile angeboten wird.

Γάρ ist dem ersten γάρ Vs. 3. coordinirt und beweiset den Satz, daß die Juden verblendet sind. Τέλος νόμου Χριστός; das Ende des Gesetzes ist Christus. So hört denn die ἰδία δικ. oder ἐξ ἔργων νόμου auf, und indem Christus dem Gesetze ein Ende

gemacht hat, so tritt recht deutlich der jüdische Irrwahn (ἀγνοοῦντες) und die verwerfliche Widerspenstigkeit gegen Gott, (οὐχ ὑπετάγησαν) hervor; was Gott aufgehoben hat, wollen sie aufrecht erhalten, und was er gebietet, dem gehorchen sie nicht. Τέλος ist nicht Zweck, nicht Ziel, am wenigsten Erfüllung, sondern Ende, und νόμος das ganze Gesetz, nicht blos das Ritualgesetz. Von der Aufhebung des Gesetzes spricht Paulus oft; z. B. Röm. 7, 1 ff. Gal. 3, 13 ff. 4, 4 ff. Eph. 2, 14 ff. Kol. 2, 14. An die Stelle des Gesetzes ist nach Paulus der Glaube getreten. Ob dieser Satz so ganz leicht mit Matth. 5, 17., wie die meisten behaupten, zu vereinigen sei, ist die Frage. Denn an jener Stelle erklärt Christus ganz offen, daß er das Gesetz und die Propheten in volle Geltung setzen wolle. Daher beantwortet er die Frage, was man thun müsse, um zu leben, mehr als einmal so, daß er auf die Erfüllung der mosaischen Gebote hinweiset. Niemals hat er gesagt, daß der Glaube an ihn die Stelle des Gesetzes vertreten solle; sondern nur, daß dieser Glaube ermuntern werde, die Gebote zu halten, überhaupt Gott und den Nächsten zu lieben. Εἰς δικ. Dazu ist Christus das Ende des Gesetzes, daß die Werkgerechtigkeit aufhöre, und die Glaubensgerechtigkeit eintrete. Παντὶ τῷ πιστεύοντι, für jeden der glaubt, sei er Jude oder Heide. Indem der νόμος aufgehoben ist, sind auch die ἔργα abgethan, und die πίστις tritt ein. Uebrigens bezeichnet in beiden Redensarten δικ. ἐκ πίστ. und δικ. ἐξ ἔργων das Wort δικαιοσύνη ein und dasselbe; nämlich das Verhältniß, in welchem Gott dem Menschen Segen ertheilen kann. Unter der Herrschaft des Gesetzes vermitteln die Werke denselben; unter Christo, der Glaube. Da aber die Werke unvollkommen sind, so ist die δικ. ἐξ ἔργων gar nicht möglich; und die ἰδία δικ. ist eben deshalb eine Verblendung, stolzer Wahn der Selbstgerechtigkeit. Was aber die δικ. τ. θεοῦ oder ἐκ πίστεως anbetrifft: so ist sehr beherzigenswerth, was Tittmann (de summis principiis Aug. Conf. 1830.) über dieselbe bemerkt hat, daß nämlich die justificatio (δικαίωσις) nicht die bloße ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, sondern vielmehr dieses sei, quod fides pro justitia imputari dicitur, quia accepti deo reddimur per fidem, quae efficit novum spiritum in cordibus, quo regenerati et remissione potiri et probari Deo possimus. Vgl. Art. Sm. P. III. a. 13. Quod de justificatione — declarare. Der Unterschied zwischen der jüdischen δικ. ἐξ ἔργων und der christlichen δικ. ἐκ πίστεως ist nur der Unterschied der äußeren und der inneren Sittlichkeit, also der Legalität und der Moralität, und man muß sagen, daß das Gesetz, richtig verstanden, nämlich als Gesetz der Liebe auch δικαιοσύνην wirken kann. Ja wird die πίστις nur auf die Sündenvergebung bezogen, und die justificatio für einen actus forensis erklärt: so ist der ungeheure Irrthum unvermeidlich, den Tittmann a. a. O. S. 24. rügt: Quodsi justificatio ipsam

remissionem et absolutionem denotaret, illud quid esset aliud, quam justificari homines cum crederent se justificari.

5—8. Denn Moses schreibt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze so, daß der Mensch, welcher sie thut, durch sie leben wird. Aber die Glaubensgerechtigkeit sagt so: Sprich nicht in deinem Herzen, wer kann in den Himmel aufsteigen, nämlich um Christum herabzuführen? Oder wer kann in den Abgrund hinabsteigen, nämlich um Christum heraufzuführen? Sondern was sagt sie? Das Wort ist dir nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen.

Entwickelung des Wesentlichen der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatze der Werkgerechtigkeit.

Γράφειν τι bedeutet wohl etwas beschreiben, doch kann es auch heißen von etwas schreiben. Hier kommt es auf Eins hinaus. Letzteres aber scheint das natürlichste zu sein, da *ὅτι* folgt. Vgl. Joh. 1, 46. *Ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται.* Die Stelle steht Lev. 18, 5. אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם Vgl. Neh. 9, 29. Ez. 20, 21. *Ἡ δικ. ἐκ τ. ν.* = *ἡ δικ. ἐξ ἔργων.* Doch ist ein Unterschied. Erstere ist die Gerechtigkeit, welche das Gesetz giebt, oder die aus dem Gesetze folget; letztere die Gerechtigkeit, die durch Werke erlangt wird. Parallel ist ersterer die *δικ. ἐκ θεοῦ*, letzterer die *δικ. ἐκ πίστεως.* — *Ὅτι* ist nicht Einführungsformel, sondern dem Acc. *τὴν δικ. τ. ε. τ. ν.* coordinirt und von *γράφει* abhängig. — *Ὁ ποιήσας αὐτά* scil. *προστάγματα τοῦ νόμου*, die im Urtext מִשְׁפָּטִים oder חֻקּוֹת heißen. — *Ζήσεται ἐν αὐτοῖς* scil. *προστάγμασι* i. e. faciendo (*ποιήσας*) jussa. *Ἐν αὐτοῖς* per ea, בָּהֶם *ζήσεται.* וָחַי Da die Uebertretung mit dem Tode bestraft wird, so ist der Erfüllung Leben, d. h. glückliches, verheißen. Ob ewiges? Nein! Nur zeitliches. Das Beispiel, des Henoch und des Elias stehen einzig da. Wie חַיִּים nur zeitliches Glück und Leben bedeutet, (so in allen Stellen der Sprüche Sal.), so ist חיה zeitlich leben, obwohl im prägnanten Sinne. Paulus freilich will dadurch die *ζωὴ αἰώνιος* bezeichnet wissen; nur kann das uns nicht nöthigen, dem Moses diesen Begriff aufzuzwingen. Das ist ja eben die Fortbildung des Mosaismus, die schon vor Christo eingeleitet war, daß der enge Horizont des alten Prophetenthums erweitert, und das gelobte Land in das himmlische Kanaan verwandelt wurde, das auch sein Jerusalem hatte, die *ἄνω Ἱερουσαλήμ.*

6. *Ἡ δὲ ἐκ πίστ. δικ. λέγει.* Obwohl Paulus die Glaubensgerechtigkeit mit Worten Mosis redend eingeführt, doch nicht ohne die nöthigen Zusätze zu machen: so will er dennoch keineswegs damit behaupten, daß Moses selbst diese Glaubensgerechtigkeit geschildert oder anerkannt habe. Deswegen sagt er nicht *Μωσῆς*

λέγει, sondern ἡ δὲ ἐ. π. δ. λέγει. Er bedient sich aber aus dem Grunde einer alttestamentlichen Stelle, um dadurch zu zeigen, daß schon im A. T. diese Gerechtigkeit angedeutet sei, die man freilich nur nach rabbinischer Methode herauslesen konnte. Also den Juden zum Frommen kleidet er den neutestamentlichen Begriff in alttestamentliche Worte ein. Man klagt über die Dunkelheit der ganzen Stelle. Aber es ist eine selbstgemachte, die dadurch entstehet, daß man auf die theologische Kunst des Paulus nicht achtet, und überall, wo er das A. T. für seine neutestamentlichen Zwecke und Begriffe benutzt, wähnt, daß auch die alttestamentlichen Schriftsteller Paulinische Vorstellungen gehabt haben müßten. Da nun diese nicht in den Zusammenhang passen: so stehet man vor solchen paulinisch-mosaischen oder prophetischen Stellen die Stirn mit der Hand reibend, oder auch wohl sich vor den Kopf schlagend da. Das ist denn reichlich bei dieser Stelle geschehen. Man sehe die Ausleger, von denen jedoch viele, ja unter den Neueren die Mehrzahl, diese Ansicht aussprechen. Aber auch de Wette, Reiche, Fritzsche und der sonst geistesfreie Meyer finden hier oraculöse Geheimnisse. Die Sache ist überaus einfach. Deut. 30. schärft der Verf. die Herzensbekehrung zu Gott ein, indem diese bewirke, daß man auch die Gebote Gottes halte, auch die Gebote, die in diesem Buche verzeichnet wären. Ich glaube man irrt, wenn man diese Redensart buchstäblich nimmt, und allzusehr preßt; so daß man meinet, alle die einzelnen Vorschriften und Gebote würden dadurch bezeichnet. Gewiß hat der Ausdruck Rechte und Gebote oder Gesetz des Herrn auch im A. B. einen allgemeinen, ich möchte sagen, philosophischen Sinn, und bedeutet alles das, was die richtige Erkenntniß von Gott, das sittliche Gefühl, die Ehrfurcht gegen Gott von selbst gebietet. Das scheint auch der Verf. des Deut. im Sinne zu haben, wenn er als Ermunterungsgrund zum Halten der göttlichen Gebote Vs. 11 — 14. nach den LXX. Folgendes aufstellt: Ὅτι ἐντολὴ αὕτη, ἣν ἐγὼ ἐντέλλομαί σοι σήμερον, οὐχ ὑπερογκός ἐστιν, οὐ δὲ μακρὰν ἀπὸ σοῦ ἐστιν· οὐκ ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστι, λέγων, τίς ἀναβήσεται ἡμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτὴν; καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν· οὐδὲ πέραν τῆς θαλάσσης ἐστὶ, λέγων· τίς διαπεράσεται ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης καὶ λήψεται ἡμῖν αὐτὴν; καὶ ἀκούσαντες αὐτὴν ποιήσομεν. Ἐγγύς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα σφόδρα· ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, καὶ ἐν ταῖς χερσί σου, ποιεῖν αὐτό. Der Sinn und Zweck dieser Stelle ist klar. Moses sagt: das Gebot des Herrn kannst du in dir selbst finden; du brauchst weder in den Himmel zu steigen, noch über das Meer zu fahren: in deinem Munde und in deinem Herzen ist es; d. h. du kannst dein eigner Gesetzgeber und Lehrer sein. Wie wahr, wie schön! Das ist eine Perle in Gold gefaßt! Diese Stelle fand Paulus bequem für seinen Zweck. Aber freilich nur mittelst Veränderungen, welche den ursprünglichen Sinn völlig

verkehren. Denn gewiß thut Paulus den Worten des A. B. die höchste Gewalt an; er behandelt sie mit einer Willkür, welche kaum größer gedacht werden kann, und wenig mit der Würde und Auctorität einer Offenbarungsurkunde zusammenstimmt. Daher sagt selbst der glaubenstreue Bengel: **Ad hunc locum haec quasi parodia suavissime alludit.** Ja Paulus parodirt die mosaische Stelle. Das Auffahren zum Himmel läßt er stehen, verändert aber den Zweck. Dort ist der Zweck dieser, das Gebot zu holen, um es kennen zu lernen: Paulus dagegen sagt: *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν.* Noch willkürlicher verfährt er mit dem zweiten Satze. Dort ist die Rede vom Fahren über das Meer, also in entlegene Länder, um das Gebot zu holen, d. h. kennen zu lernen und es dann zu thun. Paulus dagegen verwandelt das Meer in die Untelwelt, und giebt als Zweck an, Christum heraufzuholen. In der A. T. Stelle ist also nicht von der Glaubensgerechtigkeit und Christo die Rede, sondern von der sittlichen Gesetzgebung, oder von der natürlichen Moral. Paulus folglich legt ihr einen durch und durch anderen Sinn unter; er braucht die Worte des alten Weisen, um ihn zu einem apostolischen und paulinischen Dogmatiker zu machen. Die Wahrheit kann, darf das nicht verhehlen; der Theolog spricht hier, und zwar der Meister in den rabbinischen Künsten, nicht der Apostel des einfachen Evangeliums.

Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Der Apostel hat diese Worte eingefügt, um den Glauben zu bezeichnen. Denn dieser ist freilich nichts geschriebenes, sondern ein inneres.

Τίς — εἰς οὐρανόν. Moses will nur ausdrücken, daß jemand meine, erst in den Himmel aufsteigen zu müssen, um das Gebot Gottes kennen zu lernen: Paulus führt einen Zweifler redend ein, der an Christum, als den Sohn Gottes, der vom Himmel gekommen ist, nicht glaubt, und daher bei sich fragt: Ja, wer kann in den Himmel steigen? Welchen Zweck der christliche Zweifler habe, folgt freilich aus den mosaischen Worten gar nicht. Deswegen muß Paulus die Worte hinzusetzen: *τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν*, nämlich um Christum herabzuholen, und sich dadurch von seiner Existenz oder von seiner Würde als Gottessohn zu überzeugen. Der Glaube fordert nicht das Schauen, sondern er zweifelt auch nicht an dem, was er nicht sieht; er ist (Hebr. **11, 1.**) *πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.*

Der christliche Glaube hält es daher für gewiß, daß Christus vom Himmel herab gekommen ist; er glaubt an die Menschwerdung des Sohnes Gottes.

7. *Ἢ τίς κ. τ. λ.* Da Moses in der angeführten Stelle dem Himmel das Meer entgegengesetzt hatte (von der Unterwelt weiß Moses nichts): so verwandelt nun Paulus für seinen Zweck das Meer unbedenklich in den *ἄβυσσος*, oder die Hölle. *Ἄβυσσος* =

ἄβυθος, **fundo carens, (תְּהוֹם) scil.** *χώρα*, **kommt nur hier, bei** Luk. 8, 31. und in der Apok. mehrmals vor, und bedeutet die Hölle. Denn beim Luk. a. a. O. heißt es von den vielen Dämonien, die sich *λεγεών* nannten: *καὶ παρεκάλει αὐτὸν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*. Aber Paulus verändert das Meer in die Hölle, um die Auferstehung Christi anzubringen. Er legt also dem Zweifler, der fragt, *τίς ἀναβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*, den Zweifel an der Auferstehung Jesu bei.

Τοῦτ᾽ ἔστι Χριστὸν ἀναγαγεῖν. Hierbei befremdet vor allem dieses, daß der Zweifler die Hölle als den Aufenthaltsort Christi sich denkt. Es waren doch bei der Predigt von der Auferstehung Christi nur zwei Fälle möglich. Entweder man glaubte oder glaubte nicht. Im ersten Falle warf man die Frage *τίς κ. τ. λ.* gar nicht auf. Im zweiten aber, dachte man sich doch wohl Christum nicht in dem *ἄβυσσος*, sondern höchstens in dem Hades. Dieser enthält beides *γέενναν* und *παράδεισον;* denn das Paradies war der *γέεννα* coordinirt, d. h. in einer Fläche mit demselben. Aber der *ἄβυσσος* war ein bodenloser Abgrund, Apok. 9, 1. 2. *φρέαρ τῆς ἀβύσσου*. Aus diesem Abgrunde konnte auch der Zweifler Christum nicht heraufholen wollen, weil dieses gar zu abentheuerlich gewesen sein würde, und keinem Menschen in den Sinn kommen konnte; vorzüglich da das Hinabsteigen in den Abgrund kein Mittel war, sich von der Auferstehung Christi zu überzeugen. Daher hat der Apostel dieses nicht mit dialektischer Schärfe gedacht, sondern nur oberflächlich sich vorgestellt, wie es bei solchen witzigen Accommodationen zu geschehen pflegt. Man hat gefragt, in welchem Sinne der Apostel die aufgeworfenen Fragen genommen habe? Ist es möglich, sie anders denn als Fragen des Unglaubens und des Zweifels zu nehmen? Jedenfalls setzet die Gerechtigkeit aus dem Glauben den Glauben voraus, und zwar den Glauben an die Erlösung durch Christum. Diese nun beruhet hauptsächlich auf zwei Stücken (Vs. 9.), nämlich daß Jesus der Herr vom Himmel, und der Auferstandene ist. Jenes ist der Gegenstand oder der Inhalt, dieses der Grund oder der Beweis des Glaubens. (S. z. Vs. 9.) An diesen beiden Stücken zu zweifeln, oder in diesen Punkten Unglauben zu hegen, ist ein Widerspruch mit der *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*. Da nun der Apostel diese redend einführt, und zwar ihre Bedingungen oder Forderungen aufstellend, wie Vs. 5. das Wesen der Werkgerechtigkeit als ein Thun bezeichnet wird: so muß sie zunächst vor dem Zweifel an den specifischen Hauptstücken des christlichen Glaubens warnen, also in negativer Weise zum Glauben ermuntern. Dieses geschiehet in Vs. 6. *Μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου.* Denn *εἰπεῖν ἐ. κ.* bedeutet denken, meinen, dafürhalten; und die nun folgende Frage kann gar nichts anderes, als Zweifel sein; freilich nicht so,

wenn du glaubst, so brauchst du nicht jene Frage zu thun; sondern so, wenn du glaubst, so darfst du nicht jene Frage thun. Auch de W. erklärt die Fragen richtig vom zweifelnden Unglauben; Rück. vom Zweifel an der Vollendung des Heiles durch Christum, den vom Himmel Gekommenen und Auferstandenen. Wie aber von Anderen beide Sätze als Frage der Verlegenheit, oder als Frage des Schmerzes, der Angst gefaßt werden können, ist schwer einzusehen. Thol. sagt hierüber Folgendes: „Wir müssen mit Calv., Beza, Pisc., Calixt, Beng., Knpp., Fr. eine Frage des Schmerzes, der Angst annehmen, und zwar aus dem Grunde: als das Characteristische der alttestamentlichen Oekonomie war Vs. 5. die Nothwendigkeit des Thuns angegeben; da dieses Thun unvollendet bleibt, so ist keine Gewißheit für die ζωή vorhanden; das Ev. eröffnet einen leichteren Weg, den Vs. 8. anzeigt, den Weg des Glaubens. Dieser Erklärung wird die beruhigende Abmahnung der δικ. ἐκ π. vorangeschickt, welche darthut, daß das Object des Glaubens, die Gerechtigkeit in Christo vorhanden ist. Auf diese Ausdeutungen wird nämlich Paulus unserer Ansicht nach so geführt: das Hauptstück des Glaubens ist die Rechtfertigung, welche ohne Christi Erscheinen auf Erden und ohne seine Auferstehung von den Todten (Vs. 9. 4, 24. 25.) nicht zu Stande kommt; daher läßt es denn der Apostel nicht dabei bewenden, die Fragen der Verlegenheit einzuführen, sondern giebt ihnen auch die bestimmte Ausdeutung: „um Christum auf die Erde herabzuholen oder um Christum aus dem Grabe heraufzuholen." — Also nicht als eine Frage des Schmerzes und der Angst, sondern als Frage der Verlegenheit, soll es gefaßt werden. Beides ist nicht einerlei und soll doch einerlei sein. Ferner die Gegensätze der beiden Oekonomien sind formell, Thun und Glauben; Thun des Gesetzes und Glaube an die Erlösung durch Christum. Bei letzterem muß der Zweifel fern sein; weil Glaube und Zweifel oder Unglaube Gegensätze sind, von denen einer den anderen aufhebt. Der Zweifel an der Gottessohnswürde (κύριος Vs. 9.) und der Auferstehung Christi wird also verworfen, und der Apostel setzt die Ausdeutung zu der alttestamentlichen Frage hinzu, um ihr die bestimmte Beziehung zu geben, und sie der neutestamentlichen Oekonomie anzupassen. Denn das ζήσεται ist beiden Oekonomieen gemein, nur daß in der alten das Thun, in der neuen die πίστις das Mittel ist. Wie nun in der Stelle Deuternom. das Thun abgelehnt wird durch die Unmöglichkeit sich eine Kenntniß des Gesetzes zu verschaffen; so wird in dem neuen Bunde nach paulin. Auffassung der Glaube abgelehnt, nicht durch Fragen der Verlegenheit, sondern des Zweifels an der Möglichkeit, sich Gewißheit über die beiden Hauptobjecte des Glaubens zu verschaffen. Nicht minder falsch ist die Darstellung des Sachverhältnisses, die Fritzsche giebt.

Er nimmt zuerst fälschlich an, daß Paulus eine wirkliche Weissagung des Moses hier anführen wolle, da Paulus doch ausdrücklich nicht Moses, sondern die Glaubensgerechtigkeit redend einführt. Das ist ein sehr wichtiger Umstand. Er sagt (p. 387): Quare totius l. haec ratio est: abolevit Christus Mosis legem ut quicunque fidem animo concepisset, innocens fieri posset = (vs. 4). Quod e Mosis libris disci potest. [Das sagt Paulus nicht, sondern blos ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη, also nicht Moses, οὕτω λέγει]. Nam quam lex mos. innocentiam spondet, eam faciendis Dei praeceptis parari Moses scribit (vs. 5. itaque non posse fide conspicuo innocentiam dari nisi lege sua sublata Moses ipse concedit). [Daran hat Moses nicht gedacht, und konnte nicht daran denken; Paulus sagt es auch nicht, daß das im Sinne Mosis liege]. Sed quae e fide nascitur innocentia eam sic loquentem Moses [den nennt Paulus nicht] inducit: noli tecum cogitare: nemo in caelum ascendet, nempe ut Christum in terram deducat, aut in orcum descendet, scilicet, ut Christum ex inferis ad superos ducat, h. e. nemo salutem parabit faciendo et moliendo [diese Ausdeutung ist falsch] sed quod salutem gignat praeceptum in promtu nobis esse, i. e. in ore nostro et animo esse monet (vs. 6—8). Quod praeceptum Moses haud dubie illud praeceptum dixit, quod de fide agens a me, Paulo, divulgatur (vs. 8—10). Quae cum ita sint Moses suam legem a Christo sublatum iri, ut quicunque fidem habuisset insons fieret, vaticinatus [?!] est (vs. 4). Wo hat Paulus behauptet, Moses weissage die Aufhebung seines Gesetzes, und recommandire den Glauben an Christus. Ersteres wäre wirklich absurd gewesen in dem Augenblicke, wo er das Gesetz gab, und dessen Beobachtung einschärfte; und letzteres konnte nicht geschehen, weil Moses weder von der Gottessohnschaft noch von der Auferstehung Christi die leiseste Ahnung hatte. Durchaus contert- und sinnwidrig ist vor allem die Fassung der Fragen, in der Bedeutung nemo salutem parabit faciendo et moliendo. Denn der Zusammenhang fordert, daß in den Fragen eine Erläuterung gegeben werde von dem Wesen der Glaubensgerechtigkeit. Diese Erläuterung muß hauptsächlich das Obj. des Glaubens darstellen, aber zugleich auch die Gewißheit. Beides ist Vs. 6. 7. enthalten. Letzteres durch die Warnung μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, und die Fragen τίς ἀναβήσεται und τίς καταβήσεται; Ersteres durch die Ausdeutung des ἀναβαίνειν und καταβ. nach dem Zwecke durch τοῦτ' ἔστι, Χριστὸν — καταγαγεῖν — ἀναγαγεῖν.

Vs. 8—10. Ἀλλὰ τί κ. τ. λ. Sondern was sagt sie? „Nahe ist dir das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen," das ist das Wort des Glaubens, das wir predigen. Daß, wenn du mit deinem Munde bekennest Je-

sum, daß er der Herr ist, und mit deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Todten erweckt hat, du Heil erlangest. Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber wird bekannt zum Heile. Vorher hatte der Apostel angegeben, daß der Zweifel mit der Glaubensgerechtigkeit streite; also negativ das Merkmal derselben bestimmt. Nun giebt er das positive Merkmal an, und zwar mit Worten, die ebenfalls aus jener Stelle der mosaischen Schriften entlehnt sind. Er behält sie unverändert bei; legt ihnen aber einen völlig verschiedenen Sinn unter. Denn bei Moses ist στόμα und καρδία eine Umschreibung des Menschen. Indem er nun sagt: ἐγγύς σου — καρδίᾳ σου, so will er anzeigen, daß jeder Mensch dieses Wort oder Gebot bei sich selbst finden könne, und um es zu besitzen, weder in den Himmel zu steigen, noch über das Meer zu reisen nöthig habe. Paulus wendet es auf die neue Oekonomie an, und will durch diese Worte ein positives Merkmal ausdrücken. Die Anwendung auf die neue Oekonomie ist in den Worten enthalten: τοῦτ' ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν, nämlich das Wort von dem Glauben, πίστ. gen. obj. d. i. die Predigt, die vom Glauben handelt. Welches das ῥῆμα τῆς πίστεως sei, stellen die folgenden Sätze dar: ὅτι — σωθήσῃ. Ὅτι erklärt den Inhalt des κήρυγμα. Um das Nahesein des Wortes zu begründen, hatte die alte Oekonomie auf Mund und Herz sich bezogen und zwar in einem allgemeinen Sinne, so daß weil das Gebot einen Gesetzlehrer und einen Gesetzgeber haben muß, jener durch den Mund, dieser durch das Herz bezeichnet wird. Da nun Paulus die Beschreibung beibehält, aber es auf den Glauben des N. B. überträgt (τοῦτ' ἔστι — κηρύσσομεν), so muß er auch angeben, in wiefern Mund und Herz bei dem Glauben an Christus in Frage komme. Dieses, sagt er, geschehe dadurch, daß man mit dem Munde Jesum den Herrn bekennt, und mit dem Herzen glaubt, daß Gott ihn auferweckt habe. Um diesen Merismus in Mund und Herz zu rechtfertigen, fügt er Vs. 10. hinzu. Doch erlaubt er sich hier das Herz als Quelle der πίστις voranzustellen, und den Mund als Werkzeug der ὁμολογία nachzubringen. Diese Versetzung, die sehr naturgemäß ist, hatte er Vs. 9. nicht gewagt, weil er hier sich so nahe als möglich an die Worte des A. B. halten mußte, um die Anwendung derselben auf den N. B. desto fester zu begründen. Aber der Merismus, καρδίᾳ πιστ. ε. δικ. und στόματι ὁμολ. ε. σ. hat wie der Vs. 9. viel unbequemes. Wie man nämlich nicht einsieht, warum (Vs. 9.) das Bekenntniß auf den Herrn Jesum, der Glaube auf die Auferstehung sich beschränken soll, da ja beides geglaubt und bekannt werden muß: eben so wenig ist ein Grund sichtbar, warum Vs. 10. der Glaube auf die δικαιοσύνη, die ὁμολογία auf die σωτηρία ausschließlich sich beziehen soll. Das ist eine willkür-

liche Bestimmung, die eben so auch umgedreht werden konnte, weil δικαιοσύνη und σωτηρία nicht verschieden sind. Die δικ. ist zugleich σωτ. und die σωτ. zugleich δικαιοσ. Durch den Glauben wird beides erlangt, und für beides wird die ὁμολογία erfordert.

Es ist aber dem Paulus eigen, die zwei Begriffe (sowohl das Subj. als das Präd.) die zusammengehören, indem beide Subj. auf beide Präd. und beide Präd. auf beide Subj. sich gleichmäßig beziehen, in zwei parallele Sätze zu zerspalten, und jedem Subj. ein besonderes Präd. beizulegen. (Das ist der paulinische Merismus, der sehr häufig gefunden wird.) Hier z. B. sollte es Vs. 9. heißen: die Gerechtigkeit des Glaubens bestehet darin, daß man an den Herrn Jesum und seine Auferstehung mit dem Herzen glaubt, und beide mit dem Munde bekennt, Vs. 10., denn Glauben und Bekenntniß wirken Gerechtigkeit und Heil. Statt dessen schränkt der Apostel Vs. 9. das Bekenntniß auf die Würde, den Glauben auf die Auferstehung; Vs. 10. eben so den Glauben auf die δικ., das Bekenntniß auf die σωτ. ein. Auf gleiche Weise heißt es Röm. 4, 25.: Ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Denn eigentlich sollte es heißen: ὅς. παρεδόθη καὶ ἠγέρθη διὰ τὰ παραπτώματα καὶ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, weil sich beides, Tod und Auferstehung, auf beides, παραπτ. und δικ., beziehet. Vgl. 1 Kor. 10, 16., wo das εὐλογοῦμεν gewiß eben so auf ἄρτος zu beziehen ist, wie auf ποτήριον; und die κοινωνία τοῦ αἵματος τ. Χρ. (des Todes Christi) nicht minder vom ἄρτος ὃν κλῶμεν gilt, als ποτήριον auch eine κοινωνία τοῦ σώματος τ. Χ. ist. Vgl. Wilke S. 370. 71., wo jedoch Röm. 10, 9. 10. nicht angeführt, und die ganze Sache nicht klar dargestellt ist. Vergebens also würde man nach einem dialekt. oder materiellen Grund der Theilung forschen; der Grund ist die Rhetorik des Paulus. Noch einige Bemerkungen z. Vs. 8—10. müssen hinzugefügt werden.

Zu λέγει Vs. 8. ist aus Vs. 6. ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη zu ergänzen, nicht etwa ἡ γραφή. — Ὃ κηρύσσομεν beziehet sich nicht allein auf Paulus, sondern auf alle Apostel und Evangelisten. Ὅτι ist jedenfalls als Bezeichnung des Inhalts der Glaubenspredigt zu nehmen, nicht als causal (Thol.), oder zur Begründung, in dem Sinne, daß der Grund angegeben wird, warum das Wort vom Glauben verkündiget wird. Luth.: Das ist das Wort vom Glauben, das wir predigen. Denn so du u. s. w.: während es so übersetzt werden muß: das ist d. W. v. G. d. w. predigen, daß du, wenn du — gerettet wirst. Nicht die Begründung ist nöthig, sondern der Inhalt muß angegeben werden, weil sonst dunkel bleibt, was denn nun eigentlich unter dem ῥῆμα τῆς πίστ. gedacht werden soll. Wenn Thol. es unpassend findet, daß als Inhalt der Predigt sogleich auch die Forderung des Bekenntnisses mit hingestellt werde: so ist zu erwidern, daß der

Apostel zunächst das στόμα berücksichtigen zu müssen glaubte, und deshalb das ὁμολογήσῃς zuerst stellte; sodann aber ist hierbei nicht die ὁμολογία das Wichtigste, sondern die Materie des Bekenntnisses, nämlich κύριον Ἰησοῦν. Daß er das Bekenntniß später Vs. 10. nachstellt, kommt daher, weil er sich hier weniger an die Ordnung und die Worte der alttestam. Stelle zu binden hatte, nachdem die Anwendung derselben auf den N. B. Vs. 9. gemacht war, sondern freier und naturgemäßer verfahren und deshalb die πίστις der ὁμολογ. vorstellen konnte. Uebrigens ist auch, wenn ὅτι causal genommen wird, die Voranstellung der ὁμολογία vor der πίστις naturwidrig und unangemessen. Durch die Rückbeziehung auf Vs. 6. wird blos die Voranstellung der κυριότης gerechtfertiget; die ὁμολογία blos durch Vs. 8. ἐν τῷ στόματί σου. Daß Vs. 6. das καταγαγεῖν τὸν Χριστὸν hier Vs. 9. durch die κυριότης τοῦ Ἰησ. näher bestimmt wird, hat seinen Grund darin, daß Christus der Herr ist, als erhöhter Erlöser, Phil. 2, 11. Ganz deutlich lehrt dieses Paulus 14, 9. Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς καὶ ἀπέθανε καὶ [ἀνέστη καὶ ἀν] ἔζησεν ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. Vgl. Hebr. 1, 3. δι' ἑαυτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς. Man darf nicht mit Harleß zu Eph. 1, 2. sagen, daß Christus in dreifacher Beziehung als Herr erscheine 1. als Schöpfer, 2. als Erlöser, 3. als erhöhter Menschensohn. Denn 2. und 3. fallen zusammen, und 1. liegt nicht als Merkmal in der κυριότης. S. Thol. Comment. zum Römerbr. S. 552. in der Anmerkung. Das Bekenntniß der Herrlichkeit (κυριότης) Jesu ist dem Apostel so wichtig, daß er es von der Wirksamkeit des h. G. ableitet: Οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν Κύριον Ἰησοῦν, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Der Apostel meint freilich ein anderes Herrsagen, als Christus, Matth. 7, 21. — Vs. 10. Καρδία und στόμα verhalten sich wie Inneres und Aeußeres. In der alttestam. Stelle ists freilich anders; aber diese gebraucht Paulus blos der Form nach, da er mit gleichen Worten ganz Verschiedenes darstellt.

Fassen wir nun noch einmal das Verfahren des Apostels von Vs. 10. ins Auge! Vs. 2. sagt er, die Juden eifern für Gott aber οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Dieses erweiset er daraus, daß (Vs. 3.) die Juden die Glaubensgerechtigkeit nicht kennen, sondern ihre eigene Gerechtigkeit aufstellen wollen; und Vs. 4. daß Christus das Ende des Gesetzes ist. Vs. 5. erklärt er, wie Moses die eigene (Werk-) Gerechtigkeit beschreibe. Ganz anders rede (Vs. 6.) die Glaubensgerechtigkeit. Diese warne vor Zweifel an der Herrnwürde und der Auferstehung Jesu; und verkündige eine Lehre, die nahe im Munde und im Herzen sei. Das sei nun das christliche κήρυγμα. Denn dieses fordere mündliches Bekenntniß der Herrnwürde, und Herzensglauben an die Auferstehung, weil

Vs. 10. mit dem Herzen geglaubt werde zur Gerechtigkeit und mit dem Munde bekannt zum Heile.

Diese Demonstration wird dadurch so künstlich, man kann wohl sagen, geschraubt, daß der Apostel die Beschreibung der Glaubensgerechtigkeit an Worte Mosis anknüpft, die natürlich einen ganz anderen Sinn haben, als den, welchen Paulus ihnen aufzwingt. Unwillkürlich entstehet die Frage, welchen Grund hatte Paulus gerade an eine alttestamentl. Stelle die Darstellung anzuknüpfen? Unstreitig war es kein anderer als der, den Juden dadurch das κήρυγμα πίστεως annehmlich zu machen; indem sie sehen sollten, das A. T. empfehle nicht nur den Glauben im Allgemeinen, sondern speciell den Glauben an die göttliche Würde und Auferstehung Jesu. Beides war ihnen zuwider. Ueberdieß war der Kampf der Glaubensgerechtigkeit mit der Werkgerechtigkeit ein sehr schwieriger und harter. Denn letztere (1.) ruhte auf dem Ansehn des gottgeliebten Moses, (2.) schien durch Vernunft und Herz empfohlen zu werden, und (3.) stand im Einklange mit allem, was unter Juden und Heiden gültig war. Die Lehre dagegen, daß der Glaube an die Herrnwürde und Auferstehung Jesu Leben und Heil bringe, erschien als ein verwerflicher Widerspruch mit dem A. B. und als eine μωρία vor Gott und Menschen. Folglich war Paulus genöthiget, alles, was das ῥῆμα τῆς πίστεως bestätigen konnte, herbeizuziehen. Und darum allein unstreitig hat er die so künstliche Darstellung gewählt, die in sich und für uns so wenig Beweiskraft hat.

11—13. Die Behauptung, Vs. 10., daß der Glaube selig mache, wird nun aus der Schrift erwiesen. War Vs. 9. der Glaube auf die Auferweckung Christi dem Objecte nach beschränkt, aber schon Vs. 10. diese Beschränkung weggelassen; so wird er nunmehr nur im Allgemeinen auf Christum bezogen, und das ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα ihm völlig gleichgestellt; so wie der Begriff der δικαιοσύνη mit dem weiteren des σωθῆναι vertauscht, ja sogar negativ (οὐ καταισχυνθήσεται Vs. 11.) ausgedrückt wird. Kurz, Paulus verfährt mit großer Freiheit.

Λέγει γὰρ — σωθήσεται. Denn die Schrift sagt: Jeder der auf ihn vertrauet wird nicht zu Schanden werden. Denn es ist kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; denn derselbe ist Herr Aller, reich für alle die ihn anrufen. Denn wer den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden.

Γάρ ist gesetzt, weil Vs. 11. zur Begründung der Vs. 10. aufgestellten Sätze dienet. *Ἡ γραφή.* Jes. 28, 16. vgl zu 9, 33. *πᾶς*, Juden und Heiden Vs. 12. Es stehet freilich weder im Hebr. noch bei den LXX. Hier war es nöthig; doch ists immer eine eigenmächtige Veränderung des Grundtextes. Wie frei schal=

tete man in jenen den Grund der Theologie legenden Zeiten mit dem Gottesworte!

12. Ὁ γὰρ — πάντων. Hier ist κύριος Prädikat, ὁ αὐτός Subj. Der κύριος ist Christus. Πάντων scil. ἀνθρώπων. Noch umfassender Phil. 2, 11. Πλουτῶν sc. σοφίᾳ oder γνώσει. Ersteres ist vorzuziehen. Vgl. Eph. 3, 8. Kol. 2, 9. 2 Kor. 8, 9. — Τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν. Auch Christus wird angerufen, d. h. als Herr und als Gnadenspender verehrt. Jedenfalls bezeichnet die Redensart eine göttliche Verehrung oder Anbetung. Vgl. Ap.=G. 2, 21. 9, 14. 22, 16. 1 Kor. 1, 2. Denn ἐπικαλεῖσθαι heißt, zu jemandem beten; ὄνομα ist der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften. Thol.: „Dadurch, daß der Apostel das ἐπικαλεῖσθαι zur Bedingung macht, erklärt er die selbstthätige Aneignung des von Gott dargebotenen Heiles für nothwendig.“ Das ist schon bei der πίστις der Fall. Kann man πίστιν haben ohne Selbstthätigkeit?

13. Ohne Citationsformel werden die Worte des Joel 3, 5. angeführt und auf Christum bezogen, ungeachtet beim Propheten Gott gemeint ist. Ob der Ausspruch des Propheten bekannt oder unbekannt gewesen sei, ist gleichgültig, und der Streit darüber vollkommen unnütz. Ersteres ist das wahrscheinlichste, weil er eine so allgemeine Sentenz enthält.

14—21. Daß nun alle den Namen Christi anrufen können, und die ungläubigen Juden keine Entschuldigung haben, wird erwiesen, doch auch zugleich bemerkt, daß der Unglaube der Juden und der Glaube der Heiden bereits im A. T. vorgesehen sei.

Ob diese ganze Darlegung von der Verkündigung des Evangeliums auf Juden oder Heiden, oder auf beide gehe, ist streitig geworden. Die Verhandlungen darüber hat Thol. gedrängt, doch ausführlich berichtet. Derselbe Gelehrte legt den Gedanken so dar. „Der Glaube ist für Heiden und Juden ein offener Gnadenweg, sobald man nur den Herrn anruft; an der Einladung zu diesem Anrufen hat es auch wahrlich nicht gefehlt, wohl aber an Gehorsam gegen das Evangelium, wie auch schon Jesaias vom Unglauben an die gehörte Predigt spricht, aus dessen Worte also hervorgehet, daß der Glaube aus dem Hören der Predigt kommt. Und nun frage ich: können die, welche nicht gehorcht haben, wohl auch sagen, daß sie nicht gehört haben? Vielmehr ist die Predigt weit über die Gränzen Judäas hinaus über die Erde gegangen. Und nun frage ich: hat dieß Israel etwa nicht vorausgewußt, oder ist nicht schon im A. B. sowohl die Annahme der Heiden, als die Widerspenstigkeit Israels verkündigt.“

14—17. Da jeder das Heil erlangen soll, welcher den Namen des Herrn anruft: so erweiset der Apostel, daß die Möglichkeit des Glaubens, das Gepredigtwerden des Evangeliums und das Hören, vorhanden sei.

Πῶς οὖν — ῥήματος θεοῦ. Wie also werden sie anrufen, an wen sie nicht geglaubt haben? Wie aber werden sie glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie werden sie hören ohne Verkündiger? Wie aber werden sie verkündigen dafern sie nicht gesandt werden? Wie geschrieben ist: Wie schön sind die Füße derer die Friede verkündigen, die das Heil verkündigen! Aber nicht alle haben gehorcht dem Evangelio. Denn Jesaias sagt: Herr, wer hat unsrer Predigt geglaubt? So kommt der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes.

14. *Πῶς ἐπικαλέσονται.* Nicht impersonell ist der Plural zu nehmen (Fr.), sondern in der Bedeutung der Pluralität zu fassen; theils weil Vs. 15. die impersonelle Auffassung unmöglich ist, und folglich auch die der vorhergehenden Pluralform, indem alle Symmetrie der so symmetrisch angelegten Stelle zerstört würde, theils weil der Plural jedenfalls auf Juden und Heiden hindeutet, übrigens auch das Anrufen und Glauben etwas personelles ist. (Am besten wird der Indic. — *σονται* — *σουσι* etc. beibehalten; der Conj. Aor. — *σωνται* — *σωσι* etc. ist Correctur). *Πῶς* bezeichnet nicht die Art und Weise des Anrufens, sondern die Möglichkeit und Bedingung. *Οὖν* ist folgernd aus Vs. 13. Denn da hier das Anrufen als Bedingung der *σωτ.* gesetzt war: so kommt nun die Bedingung des Anrufens in Frage. Nach *ἐπικ.* ist *τοῦτον* zu suppliren. — *Ἐπίστευσαν* geglaubt, d. h. den Glauben angenommen haben, 13, 11. *Νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.*

Πῶς δὲ πιστεύσουσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς πιστ. = εἰς τοῦτον οὗ οὐκ ἤκουσαν. Hören ist prägnant, nämlich hören und verstehen, wie so oft im N. T. Doch das Gehorchen ist hier nicht mit begriffen. — *Χωρὶς κηρύσσοντος;* der Sing. ist hier absichtlich gesetzt, als das Minimum. Denn zum Hören gehörten nicht viele Prediger, aber wenigstens Einer.

15. *Πῶς — ἀποσταλῶσι.* Mit Recht wird hier der Plural (*κηρύξουσιν*) gesetzt, weil für die Predigt in der That viele ausgesandt worden sind, und werden müssen, wenn alle, Juden und Heiden, hören sollen. *Ἀποσταλῶσι*, nicht lehrt *διὰ ῥήματος θεοῦ* Vs. 17. von wem sie ausgesandt sind, denn das bezieht sich auf den Inhalt der Heroldsverkündigung. Das Subj. der (akt.) Sendung ist hier nicht genannt, weil eine ganz allgemeine Wahrheit ausgesprochen wird; die nämlich, daß ohne Aussendung die Boten nicht verkündigen. *Καθὼς γέγρ.* Jes. 52, 7. In dieser Stelle ist freilich nicht von der evangel. Botschaft an die Welt, sondern von der Erlösungsbotschaft an die exilirten Juden die Rede. Aber nach der Art und Weise der rabbinischen Schrifterklärung war Paulus in den Stand gesetzt, von der Aehn=

lichkeit des Falles auf die Gleichheit und Identität zu schließen, und überall den N. B. im A. zu finden. Von der Stelle des Jesaias giebt Paulus eine eigene Uebersetzung, welche nach dem Zwecke, den er bei der Anführung derselben hat, in so fern modificirt ist, als er den Plur. (*τῶν εὐαγγελ.*) setzt, da im Originaltexte der Sing. (מְבַשֵּׂר) steht. Auch läßt er עַל הֶהָרִים weg. LXX. *Ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου, λέγων, Σιών, βασιλεύσει σου ὁ θεός.* Aqu. *Τι ὡραιώθησαν ἐπὶ τὰ ὄρη πόδες εὐαγγελιζομένου, ἀκουτίζοντος εἰρήνην, εὐαγγελιζομένου ἀγαθόν, ἀκουτίζοντος σωτηρίαν, λέγοντος ἐν Σιών, ἐβασίλευσεν ὁ θεός σου.* Symm. *Τί εὐπρεπεῖς ἐπὶ τῶν ὀρέων πόδες εὐαγγελιζομένου, ἀκουστὴν ποιοῦντος εἰρήνην, εὐαγγελιζομένου ἀγαθά, ἀκουστὴν ποιοῦντος σωτηρίαν, λέγοντος τῇ Σιών, ἐβασίλευσεν ὁ θεός σου.* Paulus hat also verändert und weggelassen, wie es sein Zweck erforderte. Uebrigens will er die Stelle nicht als Weissagung, sondern nur als erläuternde Parallele (*καθὼς γέγρ.*) betrachtet wissen. *Εἰρήνη* ist die **Form**, *τὰ ἀγαθὰ* die **Materie** (Güter) des messianischen Heiles.

16. *Ἀλλ' οὐ κ. τ. λ.* Da Paulus vorher gesagt hatte, daß das Predigen und Hören die obj. und subj. Bedingung des Glaubens sei, so mußte der Einwand entstehen, daß trotz dem der Glaube nicht allgemein geworden, sondern Unglaube geblieben sei. Dieser Einwand ist in den Worten enthalten *ἀλλ' οὐ — εὐαγγελίῳ.* Die Antwort wird durch einen Spruch des Jes. gegeben, welches ankündiget, daß die Predigt keinen Glauben finde. *Ὑπήκουσαν* = *ἐπίστευσαν* vgl. 1, 5. *ὑπακοὴ πίστεως.* — *Ἡσαΐας γὰρ λέγει.* Dieses *γάρ* enthält die Antwort auf den Einwand *ἀλλ' οὐ κ. τ. λ.* Denn es ist *ναί* als ausgelassen zu denken. Herm. ad Vig. 829. Etiam in responsionibus, in quibus frequentissima est haec particula, suam vim obtinet, quae est nam, quia Graeci particulas *ναὶ* et *οὐ* plerumque omittunt, ad quas referretur *γάρ*, si plena esset oratio. Die Stelle ist Jes. 53, 1. wörtlich nach den LXX. In dem prophetischen Zusammenhange hat freilich *ἀκοή*, **Predigt, Verkündigung**, einen viel engeren und specielleren Sinn.

17. *Ἄρα κ. τ. λ.* Da auch der Prophet die *ἀκοή*, der man nicht glauben wolle, genannt hat: so folgert daraus Paulus dieses, daß jedenfalls die *ἀκοή* Bedingung der *πίστις* sei, und lenkt so wieder auf Vs. 15. zurück. *Ῥῆμα θεοῦ* kann hier nicht Gottes **Befehl** bedeuten, sondern muß in demselben Sinne stehen, in welchem es Vs. 8. gesetzt ist, wo es den Inhalt der Predigt anzeigt und Vs. 9. durch *ὅτι κ. τ. λ.* näher bestimmt wird. *Διά* drückt aus, daß die Predigt (*ἀκοή*) nur dadurch möglich sei, daß ein göttliches Wort, d. h. eine göttliche Offenbarung vorliegt. Nicht *ἀκοή* ist die **göttliche Offenbarung**. Denn dieses Wort

bezeichnet die öffentliche Verkündigung (meton. consequens pro anteced.); wohl aber ist ῥῆμα θεοῦ der Inhalt der Predigt, folglich eben das Evangelium, seinen wesentlichen Lehren nach. Uebrigens ist die Bedeutung Befehl sehr selten im N. T. S. Lex. dagegen wird es oft von dem Inhalte der göttlichen Offenbarung gebraucht, wie Eph. 6, 17. Was sollte es heißen: Also kommt der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch Befehl Gottes. Was zu glauben ist, muß gesagt werden, weil in der Regel der Inhalt der Predigt den Glauben erzeugt oder hindert. Der Sinn ist: Es kommt also der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber vermittelst der Offenbarung Gottes; hat zum Inhalte das, was nach Gottes Willen geglaubt werden soll. *Διά* stehet in der gewöhnlichen Bedeutung, durch d. i. vermittelst. (S. d. Lex.) Fr. „Si ῥῆμα θεοῦ doctrinam divinam, doctrinam a Deo patefactam, Dei dogmata et praecepta explicueris, sententia non bene comparata est, quandoquidem ἡ ἀκοή non ex ipsa Dei doctrina sed ex ejus doctrinae expositione nascitur; sin ῥῆμα θεοῦ traditam et expositam Dei doctrinam verteris, precario feceris (nam ῥῆμα θεοῦ cum voce τὸ κήρυγμα confuderis et tautologiam in h. l. intuleris: nuntii acceptio fit per nuntium acceptum.“ Um beim letzten anzufangen, so wäre das keinesweges Tautologie, wenn ich sagte: die Annahme der Botschaft geschieht durch die empfangene Botschaft. Aber so stehet die Sache gar nicht. Ἀκοή ist nicht nuntii acceptio, sondern nuntii auditio = praedicatio; ῥ. θ. ist aber nicht acceptus nuntius, sondern das Wort Gottes, welches den Verkündigern zu Theil geworden ist, und diese verkündigen. Egregie also comparata est haec sententia: Der Glaube (d. i. die Annahme des göttlichen Wortes) kommt aus der Predigt; die Predigt aber vermittelst einer göttlichen Offenbarung, oder dadurch, daß die κηρύσσοντες ein Wort Gottes empfangen haben. Denn ist dieses nicht der Fall, so fällt auch die ἀκοή und die πίστις hin.

18—21. Zwei mögliche Einwendungen, die bei dem Unglauben der Juden gemacht werden konnten, nämlich die, daß sie die Predigt nicht gehört, Vs. 18., oder nicht verstanden hätten, Vs. 19., beseitiget Paulus durch Stellen des A. T., in denen zugleich die Berufung der Heiden und die Verstockung der Juden angedeutet ist. Hieraus folgt, daß es weder an dem Mangel der Predigt, noch an ihrem Inhalte liege, wenn die Juden nicht glauben. Was folget nun hieraus? Antw. Die Schuld der Juden; daß sie zwar für Gott eifern, aber mit Unverstand.

Ἀλλὰ λέγω — ἀντιλέγοντα. Aber ich sage [frage]: haben sie nicht gehört? Vielmehr über die ganze Erde hin drang ihr [der Prediger] Schall und an die Gränzen des Erdkreises ihre Worte. Aber ich sage [frage]: Hat Israel

nicht verstanden? Schon Moses sagt: Ich will euch reizen zur Eifersucht über ein Nichtvolk; über ein unverständiges Volk will ich euch erzürnen. Jesaias aber erkühnet sich und sagt: Ich bin gefunden von denen, die mich nicht suchen; und sichtbar geworden denen, die nicht nach mir fragen. In Beziehung auf Israel aber sagt er: den ganzen Tag [immerwährend] habe ich meine Hände ausgebreitet nach dem ungehorsamen und widersprechenden Volke.

18. Ἀλλὰ λέγω. Aber ich werfe die Frage auf. Gewöhnlich braucht der Apostel die Formel τί ἐροῦμεν; hier dreimal hinter einander Vs. 18. 19. 11, 1. die obige. — Μὴ οὐκ ἤκ. scil. τὴν ἀκοὴν, die Predigt, und zwar die διὰ ῥήματος θεοῦ. Das Subj. sind unleugbar die Juden. Vs. 19. Ἰσραήλ. Μενοῦνγε. Imo vero; vielmehr, im Gegentheil. Die folgenden Worte εἰς — αὐτῶν sind aus Ps. 19, 5. nach den LXX. entlehnt. Im Ps. ist von der ἀκοή des Himmels, der Gotteswerke, des Tags und der Nacht die Rede; deren Schall über die ganze Fläche der Erde sich ausbreitet. Wie wenig gerade diese Stelle auf die Predigt von Christo damals sich anwenden ließ, da diese weder so weit noch mit solchem Eindruck erschallte, springt in die Augen. Solche gezwungene Anwendung entspricht gewiß nicht der Wahrheit, und muß jedem Unbefangenen mißbehagen. Fast möchte man sagen, daß das eine Corruption des Textes und folglich des göttlichen Wortes sei; daß durch solche Manier alles ungewiß und bodenlos werde. Doch scheinet es nicht, daß Paulus in der Psalmstelle eine orakulöse Beschreibung der apostolischen Verkündigung finde, sondern daß er nur mit den Worten des Psalms ausdrückt, was er selbst sagen will. Wenigstens hat er denselben nicht einmal das καθὼς γέγραπται vorgestellt; also durch nichts angedeutet, daß er ein Orakel anführe. — Ὁ φθόγγος αὐτῶν hier, τῶν εὐαγγελιζομένων.

19. Μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω; das ist die vorzuziehende Lesart, anstatt der rec. μὴ οὐκ ἔ. Ἰ. Streitig ist das Obj. des ἔγνω. Die Meisten der Neueren beziehen es auf ὅτι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν (Fr. ἐξελεύσεται) κ. τ. λ. Aber ἐξελεύσεται kann gar nicht supplirt werden, theils, weil in der Psalmstelle ἐξῆλθεν stehet; theils, weil es sinnwidrig ist. Denn soll das Wissen Israels auf die Berufung der Heiden und ihren Glauben gehen, so streitet mit dem bereits eingetretenen Thatbestande das Fut. Die Heiden haben ja geglaubt; darum heißt es ἐξῆλθεν ὁ φθ. κ. τ. λ. Die ἀκοή erzeugt die πίστις, und folglich wo die πίστις ist, muß die ἀκοή vorausgegangen sein. Wenn also ἔγνω das Obj. hätte ὅτι ὁ φθόγγος ἐξῆλθεν, so wäre dieß etwas so leeres, daß der Apostel hieran nicht gedacht haben kann. Nein, zu suppliren ist ἀκοήν, wie bei ἤκουσαν. Denn eben dieses soll gesagt werden, daß

die Juden die ἀκοή gehört, Vs. 18., aber nicht erkannt, d. h. angenommen haben. Diese Thatsache wird durch die folgende Stelle nicht erwiesen: denn dann müßte es heißen πρῶτος γάρ: sondern die Stelle besagt indirect, daß die Juden die Predigt nicht angenommen haben, dadurch, daß von einem Volke die Rede ist, über welches das jüdische eifersüchtig werden soll, weil es das angenommen hat, was die Juden verworfen haben. — Πρῶτος Μωσῆς, weil Moses der erste Prophet ist; bezeichnet so πρ., daß schon vom Ur an die Juden die Maßregel nöthig machten, von welcher die Stelle handelt. Deut. 32, 21. Αὐτοὶ παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῷ, παρώξυνάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· κἀγώ παραζηλώσω ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς. — Ἐπ' οὐκ ἔθνει בְּלֹא־עָם über ein Volk, das nicht ein Volk ist, also ein von den Juden verachtetes Volk. Eben so ist ἀσύνετον gesetzt, nämlich das von den Juden für ein unverständiges Volk gehalten wird; die Heiden. Daß Paulus in dieser Stelle ein Orakel finde in Bezug auf die Christianisirung der Heiden, während Moses von dem Segen der Kananiter spricht, durch welchen die Juden zum Zorne und zur Eifersucht gereizt werden sollen, ist klar. Daß es aber ein solches Orakel nur im rabbinisch myst. Verstande sein könne, ist eben so klar.

20. 21. Ἠσαΐας δέ, Jesaias aber, im Gegensatze zu Moses, in sofern Jes. weit bestimmter und energischer spricht. Ἀποτολμᾷ καὶ λέγει audacter, i. e. plane, ohne alle Umschweife, redend. Jes. 51, 1. 2. LXX. Ἐμφανὴς ἐγενήθην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερωτῶσιν, εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν, εἶπα, ἰδού εἰμι τῷ ἔθνει, οἳ οὐκ ἐκάλεσάν μου τὸ ὄνομα. Ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου ὅλην τὴν ἡμέραν, πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα. Auch diese Stelle handelt nicht von den Heiden; noch weniger von den Heidenchristen; sondern von den Juden, und zwar nach der Eintheilung in fromme und gute. — Εὑρέθην, und ἐμφανὴς ἐγενέθην bedeuten Ein und Dasselbe, nämlich, ich bin gnädig gewesen; denn das ist das Gefunden- und Sichtbarwerden; weil Gottes Gegenwart Heil bringt. Beng. Praesto fui. — Τοῖς ἐμέ κ. τ. λ. Paulus hat die Versglieder umgedreht, wohl weil er aus dem Gedächnisse citirte; vielleicht auch weil nach dem Griech. das ζητεῖν dem ἐπερωτᾷν vorausgehen muß. Denn ζητεῖν ist suchen, ἐπερωτᾷν befragen. Ζητεῖν und ἐπερωτᾷν bezeichnet bei den Juden nichts anderes, als Gott verehren und anbeten. Denn indem die Verehrer Gottes Gott suchen und befragen, so stellen sie ihre Sachen Gott anheim, und ergeben sich in seine Rathschlüsse. Im hebr. T. ist שָׁאֲלוּ = בִקְשׁוּ auch nach dem Parallelismus der Versglieder. Hier wendet Paulus den Satz auf die Heiden an, und deshalb bedeuten beide Worte das Streben nach richtiger Gotteserkenntniß, oder nach Erkenntniß des wahren Gottes. Πρός in, oder bezüg-

lich auf, nicht ad, vielweniger contra. — Ὅλην τὴν ἡμέραν, continuo, beständig — ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου. „Die Hand ausstrecken nach den Menschen wird Sprüchw. 1, 24. von der personificirten Weisheit neben berufen gebraucht" (Gesen.). Ἀπειθοῦντα, ungehorsam. Die Juden waren nicht ἄπιστοι, sondern ἀπειθεῖς, weil sie dem Rufe Gottes nicht gehorchten. Es wurde also angenommen, daß sie in dem Ev. Gottes Wort erkannten, aber ihm nicht gehorchten. Daher auch ἀντιλέγοντα. Israel widersprach dem Ev. und setzte ihm Gründe entgegen, freilich eitele und nichtige. Widerspenstig sein bedeutet es nicht; das liegt eher in ἀπειθοῦντα. Vgl. Ap.-G. 7, 51. Σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ καὶ τοῖς ὠσὶν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε. Beim Jesaias ist nicht davon die Rede, daß Israel das messian. Heil verworfen habe: sondern von dem ethisch-religiösen Ungehorsam gegen Gott, und der Hinneigung zum Götzendienste. Der Apostel beziehet es auf die Hartnäckigkeit, mit welcher Israel Christum verwarf. Auch diese Beweisführung ist nur für Juden berechnet, welche eine solche Anwendung der Schriftstellen gelten ließen.

Uebersetzung.

Kap. 10.

1. Brüder, die Liebe meines Herzens und mein Gebet ist für ihre [der Israeliten] Rettung. 2. Denn ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht nach [richtiger] Erkenntniß. 3. Denn indem sie von der Gerechtigkeit, die Gott schenket, nichts wissen und die eigene Gerechtigkeit aufrichten wollen, haben sie der Gerechtigkeit, die Gott schenket, sich nicht unterworfen. 4. Denn das Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit jedem der glaubt. 5. Denn Moses schildert die Gesetzes-Gerechtigkeit [so], daß der Mensch der sie [die Gebote] thut, durch sie leben wird. 6. Aber die Gerechtigkeit aus dem Glauben sagt so: Sprich nicht in deinem Herzen, wer wird in den Himmel hinauf steigen, nämlich um Christum herabzuholen; 7. oder, wer wird in die Hölle hinabsteigen, nämlich um Christum heraufzuholen. 8. Sondern was sagt sie? Nahe ist das Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, nämlich, das Wort vom Glauben, welches wir verkündigen; 9. daß, wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesum bekennest, und glaubest in deinem Herzen, daß ihn Gott auferweckt hat, du gerettet werden wirst. 10. Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde wird bekannt zum Heile.

11. Denn die Schrift sagt: Jeder der auf ihn vertrauet, wird nicht zu Schanden werden. 12. Denn kein Unterschied ist zwischen den Juden und Heiden; denn es ist derselbe Herr Aller, der reich ist über alle die ihn anrufen. 13. Denn jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet werden. 14. Wie sollen sie daher anrufen an den sie nicht geglaubt haben? Wie aber sollen sie glauben von dem sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören ohne Verkündiger? 15. Wie aber sollen sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind? nach dem Sprüchworte: Wie schön sind die Füße derer, die Frieden verkündigen, welche das Gute verkündigen. 16. Aber nicht Alle haben dem Evangelio gehorcht. Denn Jesaias spricht: Herr, wer hat unsrer Predigt geglaubt? 17. So kommt also der Glaube aus der Predigt, die Predigt aber durch das Wort Gottes. 18. Aber ich sage: Haben sie nicht gehört? Vielmehr über die ganze Erde hin ist ihr [der Prediger] Schall ausgegangen, und bis an die Enden der Erde ihre Worte. 19. Aber ich sage: Hat Israel nicht erkannt? Schon Moses sagt: ich will sie eifersüchtig machen über ein Nichtvolk; über ein unverständiges Volk will ich sie erzürnen. 20. Jesaias aber sagt kühn: Ich bin erfunden worden von denen, die mich nicht suchen; sichtbar geworden bin ich denen, die mich nicht befragen. 21. Ueber Israel aber sagt er: den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgebreitet nach dem ungehorsamen und widersprechenden Volke.

Das Heil Aller.

Kapitel 11, 1—36.

Inhalt.

Gott hat sein Volk nicht verstoßen, sondern einen Theil gerettet durch Gnade, 1—6. Die Anderen sind verhärtet, damit den Heiden Heil widerführe, 7—11.; doch dürfen deshalb die Heiden weder stolz noch sicher sein, 12—21.; denn wenn Gott der Juden nicht verschont hat, so wird er der leichtsinnigen Heiden noch weniger schonen, während die Juden aus ihrem Unglauben gerissen und zum Heile geführt werden können; und dieses wird geschehen, so daß, wenn alle Heiden bekehrt sein werden, dann wird auch Israel zum Heile gelangen, weil Gott alles unter die Sünde beschlossen hat, damit er sich Aller erbarme, 22—32. Unerforschlich, unergründlich sind die Rathschlüsse der Weisheit und Güte Gottes, Preis und Ehre dem, der alles in Allem ist! 33—36.

1—5. Aus den im vorigen Kapitel angeführten Schriftstellen konnte gefolgert werden, daß Gott die Juden verworfen und eben aus dem Grunde die Heiden zum Heile in Christo berufen habe, weil die Israeliten gegen Gott ungehorsam und widersetzlich gewesen wären. Diesen Wahn von der Verwerfung des ganzen Israel widerlegt der Apostel.

Λέγω οὖν κ. τ. λ. Ich frage also: Hat Gott sein Volk verstoßen? Das sei ferne! Denn auch ich bin Israelit aus dem Samen Abrahams, Geschlechts Benjamin. Nicht hat Gott sein Volk verstoßen, da er vorher erkannte. Oder wisset ihr nicht, was im Elias [Buche] die Schrift sagt? Wie er bei Gott wider Israel Klage erhebt? Herr, deine Propheten haben sie getödet, und deine Altäre umgestürzt, und ich bin allein übrig geblieben, und sie trachten meinem Leben nach. Aber was antwortet ihm der Orakelspruch? „Ich habe mir siebentausend Männer übrig gelassen, welche der Baal das Knie nicht gebeugt haben."

Ich sage also, oder ich werfe demnach die Frage auf: hat Gott sein Volk verstoßen? *Οὖν* ist gesetzt, weil 10, 19—21. davon die Rede war, daß das Heil den Heiden zu Theil geworden wäre. Da also die Israeliten sich verstockt hatten, so konnte, nein so mußte die Meinung entstehen, Israel sei von Gott verworfen. — *Ἀπώσατο* von *ἀπωθεῖσθαι* von sich fortstoßen. Von Gott gebraucht ist es im geistigen Sinne zu nehmen, und bedeutet dann, seiner Gnade berauben, dem Verderben preisgeben. Bei den Juden bestand die Verstoßung von Seiten Gottes negativ in der Beraubung des messianischen Heiles, positiv in der Verstockung zum Unglauben und zur Verwerfung Christi. *Τὸν λαὸν αὐτοῦ*, sein Volk, d. i. das Volk, welches er sich auserwählt hat von allen Völkern, um ihm die höchsten Gnadengüter mitzutheilen. Wie nun Gott Israel sein Volk nannte, Lev. 26, 12. Deut. 32, 43. Ps. 28, 9. 29, 11. 44, 13. Jer. 7, 23. 11, 4. und an vielen anderen Stellen, so betrachtete Israel Gott als seinen Gott. Deut. 5, 12. 32, 6. Ex. 2, 6. 7. 16, 12. 2 Chron. 2, 5. u. s. w. Das sind **correlata**. Freilich entstand daraus der jüdische Particularismus, der so einzig in der Geschichte ist, daß man auf einen tiefen Grund schließen muß. Die supernaturalistische Ansicht erklärt alles und leicht; nur wird sie von der Schwierigkeit gedrückt, wie Gott ein Volk erwählen und sich ihm auf so einzige Weise offenbaren konnte, welches diese Wohlthat nie erkannte, und Götzendienst trieb, vor und in dem Exil, nachher aber durch Esra und seine Nachfolger tief in Menschensatzungen verstrickt wurde; ja welches den verheißenen und ihm gesandten Messias kreuzigte und so wirklich im Ganzen des Heiles verlustig wurde. Selbst daß der Particularismus, der Glaube be-

sonderer Auswählung entstand, ist eine Schwierigkeit. Aber noch weit schwerer läßt sich die Geschichte des jüdischen Volkes aus der rationalistischen Ansicht erklären. Nach dieser hat das jüdische Volk in seiner Mitte und aus seinem Schooße heraus die Gottesidee erzeugt. Wie es nun aber dabei in Masse, d. h. Könige, Fürsten, Priester, (falsche) Propheten und Volk, götzendienerisch sein konnte, das ist schwer zu sagen. Noch schwieriger ist das Problem des Partikularismus zu erklären, und seine Hartnäckigkeit in Bewahrung der Idee der Erwählung durch Gott bei so harten, alles niederschmetternden Schicksalen. Gewiß, das jüdische Volk ist eine lebendige Hieroglyphe, um so mehr, da das Christenthum aus seinem Schooße hervorgegangen ist. Nur die entschiedenste Gedankenlosigkeit kann alle diese Räthsel übersehen. — Was aber den Satz anbetrifft, daß Gott sein Volk, also das Ganze verstoßen habe, da doch selbst Kap. 9, 6. 7. nicht von allen Israeliten, sondern nur von der Verstockung eines Theiles die Rede gewesen war: so erklärt sich dieses daraus, daß die Verheißung dem Wortlaute nach auf das ganze Volk sich bezogen hatte; und daß also, wenn auch nur ein Theil verworfen wurde, das Volk verstoßen zu sein schien. *Μὴ γένοιτο* kann eine Thatsache (hier *ἀπώσατο*) oder einen Schluß (Meinung) abweisen. Ersteres ist hier der Fall, wie 3, 4. 6. 31. 6, 2. 15. 7, 7. Gal. 2, 17. 3, 21. 1 Sam. 12, 23. 14, 45. 2 Sam. 20, 20. *Καὶ γὰρ — Βενιαμίν.* Denn auch ich bin [ein] Israelit, aus dem Samen Abrahams, von dem Stamme Benjamin. Es kann, ja es muß befremden, daß der Apostel, um zu beweisen, daß Gott nicht das ganze jüdische Volk von sich gestoßen habe, sich selbst, als das einzige Beispiel aufführt. Wie? zählten die übrigen Apostel, die vielen Judenchristen nicht? Bengels Erklärung genügt nicht; ja sie erregt Schwierigkeiten. **Paulus ab individuo ad genus mavult concludere in bonam partem, quam a genere ad speciem in contrariam partem.** [Aber dieser Schluß war doch der natürliche. Welcher ungeheure Sprung vom Individuum auf das Genus zu schließen!] **Ego persecutor quondam, repelli dignus. Genus Judaei universi: Species credentes ex Judaeis (quorum unus erat P. in individuo) vel credituri.** Aber warum nannte er nicht die Species, die doch jedenfalls für den Satz *οὐκ ἀπώσατο τὸν λαὸν αὐτοῦ* mehr bewies, als das Beispiel eines Individuums. Eben so wenig genügt Fritzsche: **Postremo unius cujusdam Israelitae in tutelam a Deo recepti, apostoli maxime, exemplum Deum nationem Israeliticam non abjecisse sane probat. Qui exitium parat, nemini (?!), si sibi constat, eorum parcit, ex quibus gens constat.** Letzteres ist unwahr; ersteres eben das Befremdende, um so mehr, da Paulus sein Apostelamt gar nicht geltend macht, was er doch sonst so oft thut. Saget man, daß Paulus an unserer Stelle nur den Gedanken, daß Gott

sein Volk verworfen habe, abweise und das *μὴ γένοιτο* begründe, welches eben diesen Gedanken als irrig bezeichne; und daß der Beweis erst Vs. 2. gegeben werde: so ist zwar das zweite wahr, aber das erste nicht. Denn 1. wäre diese Abweisung sehr dunkel ausgedrückt; 2. müßte dabei immer das Beispiel des Apostels oder sein Glaube zur Grundlage jener Abweisung dienen; 3. kommt es nicht darauf an, was der Apostel als ächter Israelit concediren wolle oder nicht (Mey.), sondern darauf, was geschehen sei. 4. Beweist die nachfolgende Aufzählung seiner Eigenschaften als guter und ächter Jude, daß er einen Gegenbeweis gegen die Thatsache liefern wollte. 5. Neben diesem Gegenbeweis bestehet der Vs. 2. folgende sehr wohl. S. z. Vs. 2. Die Schwierigkeit bleibt; man kann wenigstens nur sagen, daß, da der Apostel unter den Christen in so hoher Geltung stand, sein Beispiel vor allem Eindruck machen mußte; doch vollkommen wird dadurch der Schluß von einem Individuum auf das Genus nicht gerechtfertiget. Vielleicht soll aber das Beispiel des Apostels nur dieses bewirken, daß das *μὴ γένοιτο* in sofern verstärkt werde, alsdann das *ἀπώσατο* auch ihn selbst treffen würde, oder getroffen hätte, da er ja auch diesem Volke angehöre.

Καὶ γάρ., denn auch. *Ἰσραηλίτης* drückt die volle Eigenschaft der jüdischen Abstammung aus, weil Israelit Volksname war. Dieses wird erläutert durch *ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν.* Fr.: **His vocibus germanum se Judaeum esse Ap. significat: sum Abrahamida, sum Benjaminita, non Ephraimita; sum Abrahami nepos per Benjaminum, tribui igitur adscriptus sum, quae cum tribu Judaica theocraticam civitatem constituit.** Esr. 4, 1. Der Apostel liebt es, seine ächte hebr. Abkunft geltend zu machen. 2 Kor. 11, 22. *Ἑβραῖοί εἰσι; κἀγώ. Ἰσραηλῖταί εἰσι; κἀγώ. Σπέρμα Ἀβραάμ εἰσι, κἀγώ.* Phil. 3, 5. *Περιτομῇ ὀκταήμερος, ἐκ γένους Ἰσραήλ, φυλῆς Βενιαμίν, Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων.* Man kann sich wohl vorstellen, daß der Apostel den Juden und Judenchristen gegenüber genöthiget war, diese Qualität hervorzuheben. Bei den Heiden konnte es ihm nicht schaden, da er ja den größten Universalismus lehrte, und sich an die Heiden anschloß. Gewiß, Paulus ist ein ausgezeichnetes Individuum der jüdischen Nation, gleichsam die Verbindung der Juden- und Heidenwelt durch Christus; er ist ein Koloß, der den einen Fuß in Asien, den anderen in Europa hatte; der über dem damaligen Geschlechte hoch erhoben dastand. Auch in dieser Beziehung ist Israel hervorragend. Abraham, Moses, David, Elias, Jesaias und Jeremias, Johannes, CHRISTUS, Paulus gehören ihm an. Aber seit Paulus ist die Krone von ihm genommen. In religiöser Beziehung hat es nichts mehr hervorgebracht; keiner der berühmtesten Rabbinamen der späteren Zeit kann gegen die früheren in Betracht kommen. Das ächte prophetische Israel ist seit der Erfüllung der

Weissagungen unwiederbringlich dahin; nur für ein talmudisches, d. h. an den Buchstaben geknechtetes oder ein philosophisches, d. h. dem Libertinismus in der Religion verfallenes Israel ist noch die Wirklichkeit geblieben.

2. Jetzt folgt der eigentliche Beweis, der in dem Einzelbeispiele des Apostels nur angedeutet war, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Er wird a priori aus der Schrift A. B. mit rabbinischer Kunst geführt.

Οὐκ ἀπώσατο — ὃν προέγνω. Nicht verstoßen hat Gott sein Volk, welches er vorher erkannt hat. *Προέγνω* deutet auf einen vorzeitlichen Act Gottes hin. In dem *γινώσκειν* liegt freilich zunächst das Erkennen; das ist aber nur das prius eines ewigen Willensactes, der aus dem Erkennen mit Nothwendigkeit hervorgehet, und *πρόθεσις* oder *προορισμός* der Form nach genannt wird, der Materie nach die *ἐκλογή* einschließt. Vgl. 8, 29. *Ὅτι οὓς προέγνω καὶ προώρισε.* Man sollte freilich meinen, daß in dieser Allgemeinheit das *προέγνω* und *προώρισε* gefaßt, beides eben so gut auf die Verwerfung, als auf die Erwählung gehen könne. Denn eine *πρόθεσις εἰς ἀπώλειαν* wird vom P. 9, 11. vgl. 18. freilich nur in dieser Stelle gelehrt. Immer aber ist das Böse Ausnahme, das Gute Regel. Falsch ist aber, wenn man *ὃν προέγνω* so auf *λαόν* bezieht, daß es den nicht verworfenen Theil bezeichne. Paulus spricht hier von dem ganzen Volke und entwickelt später das Verhältniß der Nation zum Messiasreiche. Eben so wenig ist mit Meyer zu erklären: „Gott hat sein Volk vorher, ehe es noch sein Volk wirklich ward, als dasjenige erkannt, welches sich dazu qualificire." Nein, Paulus hat sich höher geschwungen, und Gott außerhalb der Bestimmtheiten von Zeit und Ort, überhaupt der Relativität gedacht; er behauptet einen absoluten Willen Gottes. Und diese Annahme ist wesentlich für den rechten Begriff Gottes; Gott ist ohne absoluten Willen nicht Gott. Nur darf der Wille Gottes nicht blos als allmächtig, sondern er muß auch als heilig gedacht werden. Die Heiligkeit aber schließet, wenn sie schöpferisch ist, die sittliche Freiheit des menschlichen Willens nicht aus, sondern ein. Wenn also Gott Israel vermöge ewigen Willens vorher erkannt hat, so kann er es nicht verstoßen haben; so schließet der Apostel mit Recht, denn was ewig ist, ist unveränderlich. Aber erwählen und verstoßen sind Gegensätze; folglich müßte die Erwählung umgestoßen sein, wenn die Verstoßung eintreten sollte; was Gott nach dem absoluten heiligen Willen erwählt hat, kann er nicht wieder von sich stoßen. Allerdings aber ist das eine ganz andere Frage, mit welchem Rechte gesagt werden könne, *τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω.* Dieses setzt der Apostel voraus, und konnte von seinem Standpunkte aus nicht wohl anders. Ueberdieß kommt hierbei das Verhältniß des Theiles zum Ganzen und umgekehrt zur Erwägung;

ferner auch dieses 9, 6. 7. *Οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραὴλ = Οὐδ᾽ ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραὰμ πάντες τέκνα.* Vgl. 2, 28. 29.

Ἢ οὐκ — Ἰσραήλ; Oder wisset ihr nicht, was im Elias die Schrift saget, wie er bei Gott klaget wider Israel? *Ἢ* oder, nämlich wenn ihr das nicht einräumen wolltet. *Ἐν Ἠλίᾳ*, der Theil der Schrift, welcher vom Elias handelt. Aehnlich Luk. 20, 37. *Καὶ Μωσῆς ἐμήνυσεν ἐπὶ τῆς βάτου.* Citirt ist 1 Kön. 19, 10. 14. — *Ὡς* nicht quomodo (Fr.), sondern uti = quum, da er betet. Vgl. Ap.-G. 11, 16. *Ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν.* — Daß *ἐντυγχάνειν* hier Klage anbringen bedeute, erhellt aus *κατὰ τοῦ Ἰσραήλ.* — *Λέγων* ist nicht blos deshalb abzuweisen, weil es in den besten Codd. fehlt; sondern weil es von einem hinzugesetzt ist, der den eigentlichen Zusammenhang des Verses nicht verstand.

3. 4. Die Klage und die Abweisung der Klage lauten bei den LXX. vollständig. (Vs. 10. 14.) *Ζηλῶν ἐζήλωκα τῷ κυρίῳ παντοκράτορι, ὅτι ἐγκατέλιπόν σε οἱ υἱοὶ Ἰσραήλ· τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν, καὶ τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν ἐν ῥομφαίᾳ, καὶ ὑπολέλειμμαι ἐγὼ μονώτατος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν λαβεῖν αὐτήν.* — Vs. 18. *Καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ, καὶ πᾶν στόμα, ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ.* Man siehet, daß der Apostel abgekürzt und verändert hat, damit die Stelle adäquater für seine Beweisführung würde. *Κύριε* hat der Apostel hinzugesetzt, um zu erinnern, daß hier ein Wechselgespräch zwischen dem Propheten und Gott geführt werde, und daß also die Antwort ein *χρηματισμός*, Orakel, sei. Man streitet über den Grund, aus welchem Paulus die Ordnung der Sätze verändert, *τοὺς προφήτας ἀπέκτειναν* zuerst und *τὰ θυσιαστήριά σου κατέσκαψαν* zuletzt gestellt habe. Böhme sagt: „quod habebat, quo referretur, nempe ad interfectum Iesum, Stephanum, Jacobum et si qui praeterea e doctoribus evangelii jam tum per Judaeos perierant." Fr. widerlegt diese Meinung dadurch, daß es nicht darauf angekommen sei, die Verbrechen der Juden aufzuzählen, sondern, ut non novum esse, quod nunc aliquos pios Judaeos Deus sibi secrevisse, sed idem antea eum fecisse Eliae aetate idoneo exemplo planum faceret. Das trifft nicht die Ordnung, sondern die Verbindung des letzten Satzes *κἀγὼ ὑπελ.* mit den beiden ersten. Uebrigens würde daraus auch die Weglassung von *καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου* folgen. Aber ob die Propheten in der ersten und die Altäre in der zweiten Stelle oder vice versa erwähnt wurden, trägt gar nichts zu dem Beweise bei, daß wie zu Elias Zeit, so jetzt einige gute Juden übrig geblieben wären. Gleich nichtig ist der Grund, mit welchem Fr. die paulinische Umstellung der Sätze rechtfertiget, daß nämlich, wenn es, wie im Urtexte an der zweiten Stelle stehe, daraus folge, daß nur

ein Prophet noch übrig sei, während der Zweck des Apostels fordere, daß Elias sage, er sei als der einzige Jehovahverehrer übrig geblieben. War Elias übrig, so war ein Prophet übrig (freilich auch zugleich ein Jehovahverehrer), und nur wider die Propheten war die Mordlust der Abgötter gerichtet; daher *καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν μου*, nämlich als eines Propheten. Die Absicht des Apostels ist und muß sein, zu zeigen, daß Israel wider Gott gestritten und sich der Verstoßung werth gemacht hat. Diese erreicht er durch jene Klage des Elias, nach welcher alle Altäre umgestürzt, die Propheten getödet worden sind, und der noch einzig übrige Elias ebenfalls getödet werden soll. So scheint es, ist der Jehovahcultus völlig ausgerottet, und die Verstoßung unvermeidlich. Was P. bezweckt wird erreicht durch den Inhalt der Stelle, nicht durch die Ordnung der Sätze. Hat Paulus nicht willkürlich Umstellung gemacht, so kann allein der von Böhme angeführte Grund gelten. Denn im Original ist die Ordnung naturgemäßer, weil 2. 3. zusammengehören. Der Plur. *τὰ θυσιαστήρια* hat nichts auffallendes, da die Beschränkung auf einen Altar vor dem Exil nie hat durchgesetzt werden können. So hatte Abraham mehrere Altäre erbaut, Samuel, Saul, David, Elias. 1 Kön. 18, 30. 31. 35. Salomo 1 Kön. 3, 4. u. a.

4. *Ἀλλὰ κ. τ. λ.* Aber was sagt der Gottesspruch? *Χρηματισμός*, divinum responsum, 2 Macc. 2, 4. — *Κατέλιπον κ. τ. λ.* Ich habe mir siebentausend Männer übrig gelassen, welche der Baal das Knie nicht gebeugt haben; folglich mir treu geblieben sind. In *κατέλιπον* hat Paulus die LXX. verlassen, und ist zum hebr. Texte הִשְׁאַרְתִּי zurückgekehrt; nur daß er den letztern Satz weggelassen hat, weil er nichts mehr enthält, als was in dem *ἔκαμψαν κ. τ. λ.* schon enthalten ist. Uebrigens ist bei allen Veränderungen das Factum, auf welchem alles beruhet, geblieben, nämlich, daß es siebentausend Jehovahverehrer in Israel gab, da Elias gewähnt hatte, er sei der einzige.

Τῇ Βάαλ. Eine Göttin Baal führt hier Paulus an. Die LXX. haben *τῷ Βάαλ*. Die Sache ist sehr verwickelt; ihre Erörterung gehört in die Mythologie. Am unwahrscheinlichsten ist des Gesen. Meinung, daß *ἡ Βάαλ* der Ausdruck der Verachtung sei. Gewiß bezeichnet *ἡ Βάαλ* den Mond; dieser Cultus scheinet der schlimmste, deshalb geheimste, gewesen zu sein. Daher auch Hiob leugnet, daß er je den Mond verehrt habe. 31, 26. 27. Vgl. Winer Realwb. Baal. Ghillany, die Menschenopfer der Hebr. Nürnb. 1842. S. 133. ff.

5. *Οὕτως — γέγονεν.* So ist auch in der Jetztzeit ein Ueberbleibsal nach Gnadenwahl.

Οὕτως. So wie zu Elias Zeiten in Israel ein Theil, nämlich siebentausend, Jehovah getreu blieben und die Kniee nicht beugten dem Baal. *Οὖν*, dem angeführten Beispiele gemäß; nicht:

nach dem Orakel. Ἐν τῷ νῦν καιρῷ in der jetzigen, nämlich christlichen Zeit. — Λεῖμμα werden die zu Elias Zeiten treu gebliebenen Juden genannt, weil es in der Stelle des A. T. heißt: κατέλιπον ἐμαυτῷ, ich habe mir übrig gelassen. Minder oder wenig passend werden in der Anwendung auf das damalige Anjetzt, die gläubig gewordenen Juden λεῖμμα genannt. Denn in der Götzenzeit waren die treugebliebenen wirklich ein λεῖμμα, weil die götzendienerischen Juden von Jehovah abfielen zur Abgötterei. Ein ganz anderes Verhältniß fand in der christlichen Zeit statt. Die ἀπειθοῦντες unter den Juden fielen ja nicht ab, sondern blieben treu; doch konnten auch die gläubigen nicht als ein λεῖμμα betrachtet werden, da sie jedenfalls ein Neues annahmen. Kurz, der Ausdruck paßt nur der Form nach; nämlich inwiefern dadurch ein kleiner Theil (ein Rest) bezeichnet wird. Das waren die Judenchristen damals allerdings im Verhältniß zu der ungleich größeren Anzahl des jüdischen Volkes, das in allen Ländern ansäßig war und die großen Städte bewohnte. Die Anwendung jener Thatsache auf die Verhältnisse der christlichen Zeit ist also sehr precär. Der Apostel scheint in derselben ein Orakel oder einen Typus erblickt zu haben. Wir würden in derselben kaum eine Analogie finden, weil die Verhältnisse gar zu verschieden waren, indem eher die ungläubigen Juden ein λεῖμμα, der Sache nach, genannt werden mußten. — Κατ' ἐκλογὴν χάριτος kann sein eine Auswahl, welche die Gnade trifft (gen. subj.); es ist aber eine Auswahl, die aus Gnade (gen. qual.) getroffen wird. Der Apostel denkt sich also die Judenchristen als das wahre Israel, das jedoch wegen der geringen Anzahl nur ein λεῖμμα, allein wegen der erlangten Vorzüge eine ἐκλογή und zwar aus Gnaden ist, indem sie ihm als durch einen ewigen Rathschluß (8, 29. 30.) dazu bestimmt erscheinen, der σωτηρία durch Christum, den die Juden verworfen haben, theilhaftig zu werden.

6. Εἰ δὲ χάριτι — χάρις. Wenn aber durch Gnade, so ist es nicht aus Werken, weil die Gnade [dann] nicht mehr Gnade ist.

In der Polemik gegen die Juden sucht Paulus vor allem die Meinung von der Gesetzesgerechtigkeit als einen durch Christum aufgehobenen Wahn darzustellen. Denn nach seiner Ansicht konnte Christus über Moses und Judenthum nicht anders siegen, als durch Aufhebung der mosaischen Verfassung, die auf das Gesetz gegründet war, und durch Aufrichtung des Glaubens, als der Basis des N. B. In sofern war er selbst mit den Aposteln, Petrus, Jakobus, wie mit allen Judenchristen im Widerspruche. Diese hielten es nicht blos für möglich, sondern auch für nothwendig, daß der Glaube an Christus mit der Beibehaltung des Gesetzes verbunden werde. Sie glaubten nämlich, daß die Annahme, Jesus der Messias, das specifische Merkmal des Chri-

stenthums sei. Paulus dagegen faßte Christum innerlicher. Christus ist ihm der Messias, in wiefern er die sündige Welt mit Gott versöhnt, d. h. ihr die Sündenvergebung und Seligkeitshoffnung durch seinen stellvertretenden Tod verschafft, und durch denselben zugleich das Fluch und Tod androhende Gesetz, das keine Lebenskraft in sich trägt, weil die Forderung, du sollst, eher schreckt als ermuntert, aufgehoben hat. Nach Pauli Ansicht ist ein bloßes Gesetz nicht im Stande, Sittlichkeit zu erzeugen; auch das mos. Gesetz nicht, welches selbst nur den Zweck hatte, die Sünde zu vermehren, um dann, nach Ablauf der bestimmten Zeit, die Gnade Gottes in Christo desto mächtiger und herrlicher erscheinen zu lassen. Gewiß, der Glaube an die Gnade Gottes, oder die Liebe zu Gott ist allein im Stande, wahre Sittlichkeit hervorzubringen. Diese Liebe aber kann in dem Herzen nur durch den Glauben an Gottes rettende Gnade in Christo entstehen; der natürliche Mensch vermag sie nicht zu erzeugen, weil in ihm die Sünde vorherrscht (Kap. 7.). Mit dem Glauben verbindet sich zugleich die Kraft des heiligen Geistes, d. i. das lebendige Gefühl der Liebe Gottes zu uns, und so entstehet die wahre Sittlichkeit, die nun auch das Gesetz Gottes erfüllen kann und soll. Das ist der Kernpunkt des paulinischen Systems, das eben so tief psychologisch und ethisch ist, als es die Thatsache der evangelischen Geschichte in höchst genialer Weise für seinen Zweck benutzt, freilich nur mittelst ideeller und ganz spiritualistischer Auffassung. Der Protestantismus entspricht demselben in gewissem Sinne und ist die paulinisch evangelische Form des Christenthums. Der römische und griechische Katholicismus ist dagegen die petrinisch jüdische Form, noch überdieß durch widerchristliche Zusätze corrumpirt. Von beiden Formen ist Christus als Ausgangspunkt anzusehen, und stehet daher über beiden. Aber gewiß ist, daß Paulus ein eigenes System *κατὰ Χριστὸν* geschaffen hat; denn in den Evangelien ist eher ein die Mitte zwischen Paulus und Petrus haltendes zu finden.

Εἰ δὲ χάριτι, nicht *λεῖμμα γέγονε*, sondern *ἐκλογή ἐστι*. Denn die *ἐκλογή* ist aus der Gnade hervorgegangen, nicht das *λεῖμμα* unmittelbar. Wenn aber durch Gottes Gnade die Wahl geschieht, *οὐκέτι ἐξ ἔργων* scil. *ἡ ἐκλογή ἐστι*, so ist sie nicht um der Werke willen, oder durch die Werke geschehen. Der Apostel ist gewohnt, die *χάρις θεοῦ* den *ἔργα* entgegenzusetzen. Wenn er daher hier gesagt hat, die Auswahl sei *χάριτι θεοῦ* geschehen: so ist der Gegensatz *ἐξ ἔργων*, d. h. um der Werke, um der menschlichen Tugend willen. Denn nach der Ansicht des Apostels ist die Gnade in Christo dem Menschengeschlechte gegeben worden und nöthig gewesen, weil die Menschen unter dem Gesetze keine Werke hatten und haben konnten. Die *σωτηρία* oder der *νόμος πίστεως* ist deshalb nicht *ἐξ ἔργων* sondern *χάριτι δοθεὶς* (-σα). Die Juden aber pochten auf ihre Werke oder die *ἰδία δικαιοσύνη*. Deshalb wider-

strebten sie vorzugsweise dem paulinischen Evangelio, welches diesen Wahn zerstörte, und Anerkenntniß der Sündenschuld, verbunden mit πίστις forderte. Daher erklärt nun der Apostel, daß die ἐκλογή, vermöge welcher ein λεῖμμα vorhanden war, χάριτι, nicht ἐξ ἔργων geschehen sei. Und fügt hinzu ἐπεὶ κ. τ. λ. Da die Gnade nicht mehr Gnade ist, wenn nämlich ἔργα gelten. Ἡ χάρις ist nicht die bestimmte χάρις, welche die Auswahl getroffen hat (Mey.), sondern dieser Satz ist ein allgemeiner Satz, der eben den vorhergehenden Ausspruch des Apostels begründen soll. Daher ist ἡ χάρις, die Gnade im Allgemeinen; der Begriff Gnade.

Der Zusatz in der rec. εἰ δὲ ἐξ ἔργων — ἔργον fehlt in den ältesten Handschriften und ist aus diesem Grunde von den Kritikern verurtheilt, von Hahn in Klammern eingeschlossen worden. Fr. vertheidiget diese Worte, als paulinisch, und passend (apta). Ihren Sinn bestimmt er so: Si ex operibus (scil. λεῖμμα γέγονεν) non diutius locus est liberalitati (οὐκ ἔτι ἐστὶ χάρις); alioquin (ἐπεὶ i. e. si liberalitas obtineret) bene facta (τὸ ἔργον), quae justam mercedem postulant, bene factorum praemia extundentium vim amisissent (οὐκ ἔτι ἐστὶν ἔργον). Allein der letzte Satz ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον ist jedenfalls sinnlos. Denn wenn es heißt: Wenn aber aus Werken, so ist es nicht mehr Gnade, da das Werk nicht mehr Werk ist: so soll das ἐπεὶ ff. eben so den Grund der Schlußfolgerung enthalten, wie im Vorhergehenden: εἰ δὲ χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκ ἔτι γίνεται χάρις scil. εἰ ἐξ ἔργων ἡ ἐκλογή ἐστι. Aber was soll heißen ἐπεὶ ἔργον οὐκ ἔτι ἐστὶν ἔργον, da das Werk nicht mehr Werk ist. Das wäre nicht sowohl paulinisch, als vielmehr ein fades Wortspiel. Demnach müßte es hier jedenfalls heißen: εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκ ἔτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκ ἐστὶ χάρις. Das ist die Lesart des Cod. B. und die einzig mögliche. Denn ἐπεὶ kann hier eben so wenig alioquin bedeuten, als es in dem ersten Satze des Verses der Fall ist; weil ἐπεὶ die Schlußfolge einführt, daß nämlich die χάρις aufhört, wenn ἐξ ἔργων eintritt. Dieser Satz wird dadurch gestützt: „weil (ἐπεὶ) das Werk (τὸ ἔργον) nicht Gnade ist (οὐκ ἐστὶ χάρις)"; das ist eine wahre Sentenz, da ἔργον und χάρις conträre Gegensätze sind. Wie aber jene Ueberdruß erregende Wiederholung paulinisch sein soll, will nicht einleuchten. Die Worte sind freilich paulinisch, auch die Schlußform; aber sie sind völlig überflüssig und der Concinnität, welche in dem Römerbriefe durchaus herrscht, nicht angemessen.

7—11. Nur die Auswahl hat das Heil erlangt; die übrigen sind zur Verhärtung bestimmt, nicht damit sie verlustig werden des Heiles, sondern damit die Heiden das Heil erlangen und sie zur Nacheiferung reizen.

Τί οὖν; Was nun? d. h. Wie verhält es sich also mit Israel? Das *οὖν* folgert unmittelbar aus Vs. 6., also aus dem Satze: *Εἰ δὲ χάριτι κ. τ. λ.* denn das *ὃ ἐπιζητεῖ* siehet zurück auf *ἐξ ἔργων;* die *ἐκλογή* aber auf *χάριτι.* Weder aus 5. und 6. noch aus 2—6. wird die Folgerung gezogen, sondern ausschließlich aus dem Satze: *εἰ δὲ χάριτι οὐκ ἔτι ἐξ ἔργων.*

Ὃ ἐπιζητεῖ — τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν. Wornach Israel heftig strebt, das hat es nicht erreicht. Es kann keine Frage sein, daß *ἐπιζητεῖν* hier nicht blos begehren heiße, sondern verlangend nachstreben. Es ist so viel als *διώκειν*, 9, 30. Denn daß Israel durch Werke gerecht zu werden strebte, nicht blos verlangte und hoffte; das ist die Wahrheit, die hier ausgedrückt werden mußte, theils wegen des Gegensatzes *χάρις*, theils wegen des *ἐπέτυχεν*, welches ein Streben, nicht blos ein, wenn auch heftiges Verlangen voraussetzt; daß es dieses wie jenes heißen könne, ist wahr; daß es aber hier dieses heißen müsse, ist unwahr. Denn auch *ζητεῖν*, wie vielmehr *ἐπιζητεῖν* heißt streben nach etwas. Matth. 6, 32. 33. Ap.=G. 12, 19. Jedes Suchen ist mehr als verlangen; ja alles Suchen involvirt ein Streben, so daß man vielleicht sagen muß, wo *ζητεῖν* vorkommt, bedeutet es stets ein thätiges, strebendes Verlangen, oder verlangendes Streben. Daher richtig de W. wornach es eifrig strebt; falsch Fr. *ἐπιζητεῖν τι*, quod valde desiderare notat (Phil. 4, 17. Hebr. 11, 14. 13, 14. v. not ad Matth. p. 443.) cum *διώκειν τι*, [Rche.] confudit. Ferner: *ἐπιζητεῖ* valde cupit. Nam tum quoque, quum P. hanc epistolam scriberet, populus isr. integritatem et messianam valde appetiit." Blos appetiit? Nun dann ist der Ausdruck 9, 31. *διώκειν* falsch, und die ganze Werkgerechtigkeit kein Streben. Doch wird gesagt: 10, 2. *τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι.* Das ist kein bloßes valde cupere.

Τοῦτο [gew. *τούτου*] *οὐκ ἐπέτυχεν*, das hat es nicht erreicht. *Ἐπιτυγχάνειν* heißt das Ziel treffen. Arrian. Diss. IV. 6, 28. Auch dieses Wort setzt ein Streben voraus, wie *οὐκ ἔφθασε.* Israel hat aber das Ziel seines Strebens deshalb nicht erreicht, weil es *ἐξ ἔργων* die *δικαιοσύνην θεοῦ* verfolgte; deshalb heißt es 9, 31. *εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε;* es gelangte nicht zum oder erlangte nicht das Gesetz der Gerechtigkeit.

Ἡ δὲ ἐκλογή = τὸ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος. *Ἐκλογή* ist gesetzt für *ἐκλεκτοί*, abstr. pro concr., und beziehet sich auf Vs. 5. Also ist hier *ἐκλογή* die Auswahl nämlich Gottes, als die Ursache von *λεῖμμα* für dieses gesetzt und bedeutet die durch die Auswahl Uebriggebliebenen, für Gott Bewahrten. Dieses erhellt auch aus dem folgenden *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρ.* Die Uebrigen aber, welche von der *ἐκλογή* ausgeschlossen waren, wurden verhärtet, so daß sie nicht glaubten; an dem Fels des Aergernisses (9, 33.) anstießen, und die *δικ. θεοῦ* von sich stießen. *Ἐπωρώθησαν*

nämlich durch Gott. Denn auch einen absoluten Verwerfungs- oder Verhärtungsbeschluß nimmt der Apostel consequenter Weise an, und unterscheidet sich nur dadurch von den Absolutisten, theils daß er im Hinblick auf die Erfahrung die Verhärtung auch von der Selbstthätigkeit ableitet (9, 31—33.), theils daß er dem absoluto decreto reprobationis einen Endzweck der Güte unterlegt, 11, 11. 12. 30—32. und zwar einen Endzweck, der nicht blos durch das Böse der Einen das Heil der Anderen fördert, sondern eben als Endzweck auch das Heil der Bösen bewirkt. So unterscheidet sich Paulus von Augustin, Calvin und allen Prädestinatianern. Ob diese Theorie speculativ consequent sei, ist eine Frage; daß human, keine Frage; und daß der Wille Gottes heilig ist, dafür zeuget auch sie.

8—10. Der Apostel bestätiget seine Behauptung, daß die Israeliten von Gott verhärtet worden sind, durch drei Stellen des A. T. Zwei, Deut. 29, 3. Jes. 29, 21., zieht er Vs. 8. in Eine zusammen; die dritte, Ps. 69, 22. 23., führt er vollständig an; doch erlaubt er sich in allen mancherlei Veränderungen.

Καθὼς γέγραπται, nämlich Jes. 29, 10. Deut. 29, 3. Beide lauten bei den LXX. so: (Jes.) *Ὅτι πεπότικεν ὑμᾶς κύριος πνεύματι κατανύξεως, καὶ καμμύσει τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν.* (Deut.) *Καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν, καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Beide Stellen besagen das Gegentheil von dem, was der Apostel durch sie erweisen will. Denn zuerst beklagen beide, daß Israel das Gesetz nicht befolgen will, und die Stimme verachtet, die sie auffordert zur Beobachtung des *νόμος ἔργων*. Aber gerade das Gegentheil beklagt der Apostel, nämlich dieses, daß sie allzuzäh an dem Gesetze hängen. Sodann wird in der mos. Stelle nicht gesagt, daß Gott den Israeliten Augen gegeben habe, um nicht zu sehen, Ohren um nicht zu hören, sondern es wird nur gesagt, daß er ihnen nicht gegeben habe, Augen zu sehen, Ohren zu hören. Das ist aber ein sehr großer Unterschied. Denn die Sätze: Gott hat Augen gegeben, daß man nicht sehen solle, und: Gott hat nicht Augen gegeben zum Sehen, stehen sich entgegen wie positives und negatives; wie Schaffen und Zulassen. Paulus hat also die mos. Stelle wesentlich verändert. Endlich *ἕως ἡμέρας ταύτης* beziehet sich beim Moses auf seine Zeit, beim Paulus auf die apostolische Zeit; das ist wieder ein ungeheurer Unterschied nicht blos von mehr als einem Jahrtausend, sondern besonders dadurch, daß Paulus die dem A. B. entgegengesetzte Richtung verfolgt, und streng genommen der ganze A. B. antipaulinisch, und der Paulinismus antinomistisch ist. Paulus kann daher nur durch rabbin. Künste sein System im A. B. finden.

Ἔδωκεν — κατανύξεως. רוּחַ תַּרְדֵּמָה Geist der Betäubung

oder Erstarrung, nimmt Paulus für πώρωσις. Der Prophet sagt πεπότικεν, weil er das Bild eines Kelches vor sich hat, der mit יַיִן תַּרְעֵלָה angefüllt ist, und den er den Völkern zum Trinken darreicht. Die ganze Haltung der Stelle ist anthropopathisch und bildlich. Viel dogmatischer ist ἔδωκε, das Paulus dem πεπότικεν substituirt hat. *Κατάνυξις*. **Bengel: notat πάθος ex frequentissima punctione in stuporem desinens. In bonam partem accipitur Act. 3, 37.** — *Τοῦ μὴ βλέπειν — τοῦ μὴ ἀκούειν*. Damit sie nicht sehen — damit sie nicht hören. Es ist der Inf. (mit τοῦ) der Absicht. Winer S. 299 f. Fritzsche: **Vocabula τοῦ μὴ βλέπειν et τοῦ μὴ ἀκούειν a verbo ἔδωκεν suspendunt Rück. et Mey.: dedit iis Deus — oculos ne viderent, et aures ne audirent. Quod propterea non fecerim, quod P. eas res Israelitis non delectis datas esse, quae fidem impedirent, simpliciter dixisse videtur, animi torporem, qui eos inobedientes Dei imperiis faceret, et mentis caecitatem, quae efficeret, ne verum cognoscerent."** Obwohl in der Sache beides auf Eins hinausläuft, so ist doch die Form verschieden. Und gerade diese hat hier das größte Gewicht. Denn eben das will Paulus beweisen, daß Gott die Absicht gehabt habe, die Israeliten zu verstocken.

Ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας bis auf den heutigen Tag. Der Apostel setzt σήμερον anstatt ταύτης, weil er unstreitig die historische Bedeutung, welche die Formel ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης beim Moses hat, hinwegschaffen wollte, um den Ausspruch desto bestimmter auf die Zeiten Christi zu beziehen.

9. 10. Ps. 69, 22. 23. Der Ps. enthält eines Israeliten Klagen wegen des großen Nationalunglücks, und Verwünschung der Feinde Israels. Daß der Psalm keine messianische Beziehung hat, ist klar. Schrecklich sind die Verwünschungen, mit denen die Feinde Israels belegt werden. Paulus beziehet sie auf die Juden, als Feinde Christi. Hierauf passen zwar die Worte σκοτισθ. — βλέπειν, aber alles andere nicht. Beweiskraft hat also die Stelle für das Dogma des Apostels keineswegs. **LXX.:** *Γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν ἐνώπιον αὐτῶν εἰς παγίδα, καὶ εἰς ἀνταπόδοσιν καὶ εἰς σκάνδαλον. Σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν, καὶ τὸν νῶτον διαπαντὸς σύγκαμψον.* Nach παγίδα ist glossematisch εἰς θήραν hinzugefügt, ἀνταπόδοσιν ist in ἀνταπόδομα verwandelt, und dieses dem Satze εἰς σκάνδαλον vorangestellt.

Die Gründe dieser Veränderungen liegen nicht zu Tage. Paulus hat die Stelle wohl nicht als Orakel genommen, da die Einführungsformel καὶ Δαβὶδ λέγει davon keine Spur enthält.

„Es werde ihnen ihr Tisch (ihre Freude) zum Fallstrick und zur Jagd (d. h. zum Verderben) und zum Anstoß (zum Falle) und zur Wiedervergeltung. Erdunkeln sollen ihre

Augen, damit sie nicht sehen, und ihren Rücken krümme allewege zusammen.

11 — 24. Die Verstockung der Juden hat nicht ihren Fall, sondern die Bekehrung der Heiden zum Zwecke; die aber den Glauben bewahren müssen, damit sie nicht wieder ausgestoßen werden, während die Juden werden aufgenommen werden.

Λέγω οὖν. Ich frage also. Nämlich darnach, welchen Grund der Beschluß Gottes wegen der Verstockung habe. Paulus nimmt also hier ein decretum absolutum, bei dem pro ratione voluntas gilt, nicht an.

Μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι; sind sie angestoßen, damit sie fallen sollten? *Ἔπταισαν* stehet in demselben Sinne, wie 9, 32. *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος.* Gleichwohl befremdet hier das *ἔπταισαν*, da der Apostel vorher *ἐπωρώθησαν* gesagt, und also das Anstoßen unter die absolute Causalität Gottes gestellt hatte. — *Ἵνα πέσωσι*, damit sie fallen, d. h. des Heiles verlustig werden sollten. Dieses stellt der Apostel in Abrede, *μὴ γένοιτο.* Sie sind also nicht *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, 9, 22. Aber wie anders? Da sie verhärtet waren, so verwarfen sie Christum und das Heil in Christo. Folglich war ihr Fall unvermeidlich; und da sie von Gott verhärtet waren, so mußte nothwendigerweise auch ihr Fall in der Absicht Gottes liegen. Um sie zu retten, wollte deshalb der Apostel nach 9, 1 ff. an ihrer Statt *ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.*

Ἀλλὰ τῷ αὐτῶν — αὐτούς. Sondern durch ihren Fall ist den Heiden das Heil [geworden], um sie zur Nacheiferung anzureizen. *Παράπτωμα* ist freilich zunächst das *πταῖσμα* (*ἔπταισαν*), also der Anstoß, den sie an Christus genommen haben; doch enthält es auch das *πεσεῖν*, weil dieses die nothwendige Folge des Anstoßes war. *Τοῖς ἔθνεσι* scil. *γέγονε.* *Εἰς τὸ — αὐτούς*, um sie eifersüchtig auf die Heiden zu machen, und dadurch zum Glauben an Christus zu bewegen. Das konnte schwerlich der Zweck Gottes bei diesem decreto sein, weil die, welche bestimmt waren, an den Fels des Aergernisses, an Christus, anzustoßen, unmöglich zugleich zur Nacheiferung der Heiden bestimmt sein konnten; also andere, die nicht durch das Decretum getroffen würden. Aber in diesem Falle enthält der Satz keine Bestätigung des *μὴ γένοιτο*, sondern eine ganz andere Vorstellung, die keine Antwort auf die Frage giebt und das Räthsel ungelöst lässet. Man betrachte die Gedankenreihe des Apostels. Einige der Israeliten sind durch Gnade auserwählt, andere verhärtet. Letzteres lehret das A. T. Sind sie nun verhärtet, damit sie des Heiles verlustig werden sollen? Keinesweges. Sondern durch ihren Fall sollten die Heiden das Heil erlangen, und dadurch sollten sie zur Nacheiferung erweckt werden. Hierbei fragt es sich zuerst: Konnten die Heiden nicht auf andere Weise das Heil erlangen, als da-

durch, daß Israel ἐκ μέρους verhärtet wurde? Das scheint wirklich so. Zweitens, wenn die Uebrigen außer der ἐκλογή zum Falle bestimmt waren, so waren sie auch zum Verderben bestimmt; denn jenes ist der Grund, dieses die nothwendige Folge. Also ἔπταισαν ἵνα πέσωσι. Drittens, der Satz, ἀλλὰ τῷ αὐτῶν — ἔθνεσιν, ist ein Erfahrungssatz; sollte er in die Schlußreihe passen, mußte er durch ἵνα eingefügt werden. Dieß konnte und wollte der Apostel nicht; so erhält aber die aufgeworfene Frage μὴ ἔπταισαν κ. τ. λ. keine Antwort, und μὴ γένοιτο keine Begründung. Endlich konnten, wie schon bemerkt, die zum Falle Prädestinirten nicht zur Nacheiferung erweckt werden; denn das wäre wider das principium contradictionis. Ueberdieß scheint der Widerstand der Juden die Verbreitung des Evangeliums unter die Heiden nicht befördert, sondern gehindert zu haben. Denn sie waren es ja, welche die Heiden wider die Apostel aufreizten, und gewiß auch durch ihren Widerspruch viele Heiden bedenklich machten, abhielten. Dagegen kann das vereinzelte Beispiel Ap.-G. 13, 40 f. nichts beweisen; denn das Gegentheil wird weit öfterer bezeugt. Ap.-G. 11, 2. 3. 12, 3. 13, 8. 50. 14, 19. 16, 19. 20. 17, 5 ff. 13. 18, 5. 6. 12 ff. 19, 33. 21, 21. 27 ff. u. s. w. Wären die Juden in Masse beigefallen, so würde die Heidenbekehrung weit schneller vor sich gegangen sein. Der Satz des Apostels hat daher weder dialektische noch historische Wahrheit.

12. *Εἰ δὲ αὐτῶν.* Wenn aber ihr Fall Reichthum der Welt, und ihr Schaden Reichthum der Heiden ist, wie viel mehr ihre Fülle.

Παράπτωμα αὐτῶν ist die ἀπείθεια. — *Πλοῦτος κόσμου* scil. γέγονε. *Πλοῦτος* ist = σωτηρία; unter dem κόσμος sind die Heiden zu verstehen und deshalb der Art. weggelassen. In einem ganz anderen Sinne stehet Gal. 6, 14. κόσμος, weshalb diese Stelle hierher nicht gezogen werden darf. — *Ἥττημα* ist Nachtheil, Schaden, Verderben; also die Folge von παράπτωμα. Paulus hätte ἀπώλεια setzen können; aber das wollte er nicht, um der Behauptung jenes göttlichen decreti den Stachel zu nehmen, wie er schon Vs. 11. aus diesem Grunde das mildere ἵνα πέσωσι gesetzt hat. Die Bedeutung paucitas, Minderzahl im Gegensatze zu πλήρωμα ist theils unerweislich, theils würde αὐτῶν auf verschiedene Subjecte bezogen werden müssen; nämlich das erste auf die ungläubigen, das zweite auf die gläubigen Juden oder das ganze Israel. Aber ἥττημα stehet nicht im Gegensatze zu πλήρωμα, vielmehr ist es die Folge von παράπτωμα. — *Πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν*; scil. πλοῦτος κόσμου (ἐθνῶν) γενήσεται. Das Wort πλήρωμα, welchem Fritzsche eine sehr gelehrte und scharfsinnige Untersuchung (Comment. z. d. St.) gewidmet hat, bedeutet hier wie Kol. 2, 9. die Fülle, oder den Reichthum, nicht aber wie Vs. 25. universitas. Denn diese Bedeutung dem Worte bei-

zulegen gestattet zwar der Sprachgebrauch, nicht aber der Sinn und der Zusammenhang der vorliegenden Stelle, denn hier ist *πλήρωμα* das Gegentheil von *ἥττημα*, **detrimentum, jactura**, also die reiche Fülle, und zwar an Heil. Wenn aber der Apostel schließt, daß, da der Heilsverlust der Juden den Heiden Heilsfülle gebracht habe, die Heilsfülle der Juden noch vielmehr Heilssegen der Welt bringen müsse: so verwickelt er sich in seiner eigenen Demonstration auf eine auffallende Weise. Vs. 11. hatte er das Heil der Heiden aus dem Falle der Juden hergeleitet, und behauptet, daß das in dem Plane Gottes gelegen habe und ein Grund gewesen sei, warum die Juden verhärtet worden. Wenn er nun schließet, daß noch vielmehr Segen für die Heiden erblühen werde aus der Bereicherung der Juden, d. h. aus der *σωτηρία*, welche die Juden erlangen werden: so hängt das übel zusammen. Denn dadurch wird der ganze Rathschluß Gottes als unweise dargestellt; Gott hätte vielmehr alle Juden auserwählen sollen. Der Apostel ist zu dieser Inconsequenz dadurch gekommen, daß er die Relativität der Erfahrung in ein **absolutum decr.** verwandelte. Von dem menschlichen Standpunkte aus kann nichts, was zeitlich ist, als schlechthin nothwendig angesehen werden; der Apostel hat eine Demonstration unternommen, die er nicht durchzuführen vermochte. Uebrigens ist Vs. 25. ein anderer Widerspruch gegen die Vs. 12. aufgestellten Sätze enthalten. Denn ist es wirklich so, daß die Heilsfülle der Juden unermeßlichen Segen der Welt bringen würde: so hat es Gott minder weise so geordnet, daß die Juden erst dann sich bekehren werden, wenn alle Heiden bekehrt sind. Wenigstens haben dann nur die Juden den Vortheil von ihrer Bekehrung; während nach Vs. 12. die Heiden viel früher bekehrt werden würden, wenn die Juden vor ihnen das Heil empfingen.

13 — 15. Wenn die Bereicherung an Heil, die den Juden zu Theil wird, die Welt beglückt: so ist es natürlich, daß der Apostel auch als Heidenapostel suchen werde die Juden zur Nacheiferung zu reizen und einige zu retten. Dieß thue er auch um der Heiden willen, weil, wenn ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt sei, um so viel mehr ihre Aufnahme Todtenerweckung sein werde.

13. *Ὑμῖν γὰρ λέγω.* Denn ich sage euch. Dieses *γὰρ* bezieht sich auf das, was unmittelbar vorhergehet, *πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν:* doch nicht so, daß es diesen Satz unterstützt, sondern vielmehr das Folgende als eine wenn auch nicht nothwendige, doch sehr natürliche Consequenz darstellet. Es drückt das lat. **quae cum ita sint**, aus. Uebrigens leitet das *ὑμῖν λέγω, τοῖς ἔθνεσιν* auf eine nachdrückliche Weise eine inhaltschwere Rede ein, die auch bis zu Ende des Kap. folgt. Und niemand wird das hohe Selbstgefühl übersehen, welches der Apostel in den Worten: Denn ich sage euch Heiden ausspricht. Es ist dieses wirklich in der Welt etwas Neues, Einziges, was weder vorher (Christum

natürlich ausgenommen) noch nachher vorgekommen ist. Sich als Heidenapostel zu fühlen, und dieses Gefühl auf die würdigste Weise auszusprechen, aber auch durch die That zu bestätigen, das ist etwas Großes und Einziges; selbst die Propheten haben dieses Gefühl nicht gehabt. Es beweiset, wie tief der Apostel davon durchdrungen war, daß Christus das Licht der Welt, er selbst aber von Christus erfüllt; überdieß von Christus selbst nach dem Willen Gottes, nicht von Menschen, zur Bekehrung der Welt berufen sei. Ἐφ᾽ ὅσον, insoweit oder in wiefern, nicht so lange. Μὲν ohne nachfolgendes δὲ wird durch freilich erklärt, in dem Sinne: „In sofern ich freilich Heidenapostel bin, suche ich mein Amt zu verherrlichen, mit dem Bestreben jedoch, ob ich etwa u. s. w." (de W.) Der Sinn aber ist vielmehr dieser: „In wiefern zwar ich der Heidenapostel bin, (mit dem ausgelassenen Gedanken: „und nicht, wie die übrigen, der Juden allein) verherrliche ich mein Amt u. s. w." Ἐθνῶν ἀπόστολος. Paulus betrachtete sich als den allgemeinen Völkerapostel. Aber die Völker waren Heiden; folglich Paulus Heidenapostel. 15. 16. Εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Gal. 2, 9. Καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι Ἰάκωβος καὶ Κηφᾶς καὶ Ἰωάννης, οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι, δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας· ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν. Eph. 3, 8. Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ Χριστοῦ. 1 Tim. 2, 7. (2 Tim. 1, 11.) Εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος (ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ οὐ ψεύδομαι) διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ. Hier ist die Frage nicht abzuweisen, woran der Apostel erkannt habe, daß er zum Heidenapostel bestimmt sei. Die leichteste Antwort ist die, daß ihm dieses Amt durch Offenbarung aufgetragen worden sei. Vgl. Ap.-G. 22, 21. Καὶ εἶπε πρός με· πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε. 26, 17. Ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς νῦν σε ἀποστέλλω. Allein, da dieser Auftrag Jesu in der ersten Relation (Kap. 9.) gar nicht, und in den beiden übrigen mit sehr verschiedenen Worten erwähnt wird; und da Paulus selbst im Anfange nicht blos, sondern auch fortwährend in den Städten, wo Juden waren, zuerst an diese sich wendete: so scheinet er wenigstens nach den historischen Berichten, nicht vorzugweise sich als Heidenapostel betrachtet zu haben. Dennoch erkläret er dieses an mehreren Stellen seiner Briefe ganz ausdrücklich. (Ist hier eine Discrepanz zwischen den Apostelgeschichten und den Briefen Pauli?) Jedoch erwähnet er in den Briefen nicht, daß dieser besondere Auftrag ihm eben so unmittelbar gegeben worden sei, wie das Apostelamt überhaupt. Unstreitig erkannte der Apostel seinen Beruf zum Heidenapostelamte dar-

an, daß er bald die Unvereinbarkeit des Gesetzes (im jüd. Sinne) und des Glaubens einsah, und von den Juden mit dieser Lehre zurückgestoßen wurde, so daß er sich nun zu den Heiden wenden mußte; vielleicht daß er überhaupt das Ev. als Weltreligion zu verkündigen, einen besonderen Drang fühlte, nachdem ihm die Erkenntniß des Sohnes Gottes, Gal. 1, 16., nicht des jüdischen Messias, aufgeschlossen war. Uebrigens aber war er nicht allein in dem Heidenapostelamte thätig; sondern mehrere ausgezeichnete christliche Lehrer, ἐκ περιτομῆς, standen ihm, auch in der Gefangenschaft bei. Kol. 4, 11. *Διακονίαν μου.* Auch anderwärts nennt Paulus das Apostelamt διακονίαν. 1 Tim. 1, 12. *Καὶ χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν.* Eben so nennet er sich sehr häufig διάκονον Ἰησοῦ. — *Δοξάζω*, verherrliche ich, nicht preise ich. Jenes geschah durch die That; aber nicht durch die eifrige Bemühung um die Heiden zu bekehren. Denn dieses war nur seine Schuldigkeit, und er konnte höchstens deshalb das Lob der Treue ansprechen. 1 Kor. 9, 16. 17. *Ἐὰν γὰρ εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἔστι μοι καύχημα· ἀνάγκη γάρ μοι ἐπίκειται. Οὐαὶ δέ μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι. Εἰ γὰρ ἑκὼν τοῦτο πράσσω μισθὸν ἔχω, εἰ δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι.* Die Verherrlichung seines Heidenapostelamts sucht er vielmehr darin, daß er dasselbe dazu benutzt, um seine Stammgenossen zur Nacheiferung zu reizen und so Einige von ihnen (die nicht zum Falle Prädestinirten) zu retten. Denn Vs. 11. wird dieses ausdrücklich als der Zweck des göttlichen Rathschlusses in Betreff der Judenverhärtung angegeben.

14. *Εἴπως.* Hinzu zu denken ist σκοπῶν πειρώμενος (Fr.) ζητῶν vor εἴπως; indem ich darnach strebe, ob etwa, ob irgendwie. *Παραζηλώσω.* „Alluditur ad v. 11. et 10, 19. Conatur P. munus in gentiles sibi datum nobilitaturus cura incredulos Judaeos afficere, quae eos ad imitandam paganorum fidem compellat. Hanc ipsam vim dignitas populo jud. v. 12. tributa in Judaeos exercere posse apostolo videbatur, quos si tantum sibi a P. concedi comperissent in curam conjectos, ne fide diutius dilata major gentilium pars Dei favorem praeoccuparet et prius quam generosa Abrahami posteritas, quam paganis exemplo esse oporteret, summos honores caperet, proclives ad concipiendam fidem fore, credibile esset. Sententiae pondus in v. παραζηλώσω non in vocc. μου τὴν σάρκα [beides aber gehört zusammen und bildet gewissermaßen einen Begriff] recumbit.— Itaque ap. verba sic ordinavit: *εἴ πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν* (Fr.) — *Μου τὴν σάρκα* bezeichnet zwar zunächst die fleischliche Blutsfreundschaft; aber doch zugleich auch die auf dieses Naturverhältniß gegründete ethische oder geistige, Seelenfreundschaft. Theophyl. *Σάρκα δὲ εἰπὼν γνησιότητα καὶ φιλοστοργίαν ἐνέφηνε.* — *Τινάς.* Der Apostel konnte

freilich nicht hoffen alle zu retten; theils wegen der persönlichen Beschränktheit, theils wegen des göttlichen Rathschlusses, daß erst alle Heiden bekehrt werden müßten, ehe das Judenvolk in Masse den Glauben annehmen könne. — Ἐξ αὐτῶν. Fr.: „Structura ad sensum, tanquam pro μου τὴν σάρκα praecessisset τοὺς συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα.“ Der Apostel erklärt also den Heiden, daß, in wiefern er Heidenapostel sei, er dieses Amt dadurch verherrliche, daß er suche Juden zu gewinnen, weil (Vs. 15.) dadurch auch der Heiden Heil befördert werde. So stellt sich der Apostel über die beiden Weltparteien, und gewiß war es eine Verherrlichung des Heidenapostelamtes, wenn er zugleich für die Rettung der Juden besorgt war. Wenn einige Ausleger geglaubt haben, daß die Verherrlichung des Amtes durch die Bekehrung möglichst vieler Heiden bewirkt werde, so ist das keinesweges so grundlos, als es Fr. darstellt. Denn fragt man, wie das παραζηλῶσαι zu Stande gebracht wurde, und werden konnte; so giebt Vs. 11. die Auskunft, aber eben diese, daß es durch die Heidenbekehrung geschehe. Folglich geschiehet das σώζειν τινάς ἐξ αὐτ. nicht auf directe sondern auf indirecte Weise, nicht unmittelbar sondern mittelbar; nämlich durch παραζ., und dieses wieder durch Heidenbekehrung. Man kann also allerdings meinen, der Sinn von 13. und 14. sei dieser: Ich sage euch Heiden, in wiefern ich Heidenapostel bin, verherrliche ich mein Amt [nämlich dadurch, daß ich viele Heiden bekehre] ob ich [dadurch, d. h. auf diese Weise] meine Blutsfreunde zur Nacheiferung anreize und [so] Einige von ihnen rette.

15. Geschiehet dieses, so nützet das auch den Heiden. Denn, wenn [durch] ihre Verwerfung die Versöhnung der Welt [vermittelt] ist; was ist [dann] ihre Aufnahme [anderes] als Todtenerweckung.

Εἰ γὰρ ἡ ἀπ. αὐτ. κατ. κόσμου. Der Apostel wiederholt den Inhalt von Vs. 12. um den Grund seiner Handlungsweise klar vor Augen zu legen. *Ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν*, ihre (der ungläubigen Juden) Verwerfung, d. i. Ausschließung vom messianischen Heile. Der Gegensatz ist πρόσληψις. — *Κατ. κόσμου* Versöhnung der Welt, (der Heiden,) mit Gott. Die Heiden waren ἐχθροὶ θεοῦ, invisi Deo. Durch den Glauben an Christus empfingen sie die von Gott veranstaltete Versöhnung, ἔλαβον καταλλαγήν. 5, 10. 11. *Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* Immer aber bleibt die Bemerkung des Apostels sonderbar, daß die Verwerfung der Juden die Versöhnung der Heiden geworden sei. Die Versöhnung der Welt geschah von Gott durch Christus. 2 Kor. 5, 20. *Ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν· καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς*

καταλλαγῆς. Der Ausdruck des Apostels verträgt daher keine dialektische Prüfung, bei welcher er nothwendigerweise als unhaltbar erscheinen muß; indem er mehr geistreich als wahr, mehr leicht hingeworfen, als begründet ist. — Τίς = ποία. Zu suppliren ist ἔσται. — Ἡ πρόσληψις, scil. αὐτῶν, die Aufnahme, die Annahme zu Gnaden. Der Ausdruck ist nicht vom Pfropfen der Bäume entlehnt, sondern durch den Gegensatz ἀποβολή hervorgerufen. — Ζωὴ ἐκ νεκρῶν, eigentlich Todtenauferweckung; denn ζωὴ ἐ. ν. kann nicht wohl etwas anderes bedeuten, als das Leben, welches auf den Tod folgt, gleichsam aus der Mitte, (oder dem Zustande) der Todten hervorgehet; kurz, das Leben nachdem man gestorben ist. Diese ζωὴ ἐ. ν. bezeichnet also den Zustand, in welchen die καταλλαγέντες versetzt werden, nur fragt es sich ob erst in der ἀνάστασις. Zwar wird dann die volle δόξα des messianischen Reiches eintreten, welche vor allem darin bestehet, daß der Tod vernichtet und das Leben in der Herrlichkeit geoffenbaret wird. Und καταλλαγή hängt mit dieser ζ. ἐ. ν. zusammen wie Grund und Folge, oder Ursache und Wirkung. Aber dunkel bleibt, wie der Apostel habe sagen können, daß die πρόσληψις der Juden Todtenleben sei. Sagt man nämlich, daß, wenn die Juden insgesammt aufgenommen sein werden, das messianische Reich im Jenseit beginnen werde: so scheint das in den Worten gar nicht zu liegen, und überdieß falsch zu sein. Denn der Sinn dieser Redensart muß sich formell nach εἰ γὰρ — κόσμου richten. Aber dieses heißt: die Verwerfung der Juden ist Veranlassung (Ursache) gewesen, daß den Heiden die Versöhnung durch Christus gepredigt und von denselben angenommen wurde. Folglich müßte τίς ἡ πρόσληψις κ. τ. λ. diesen Sinn haben: die Aufnahme der Juden wird bewirken, daß den Heiden das ewige Leben verkündiget und von denselben geglaubt wird. Aber das kann der Sinn nicht sein, weil es keinen Sinn hat. Der zweite Satz muß also allerdings formell anders construirt sein als der erste. Während beim ersten die ἀποβ. nur formell mit der κατ. τ. κ. zusammenhängt, d. h. so, daß sie die Predigt vermittelt; so muß die πρόσλ. mit der ζωὴ ἐ. ν. auf eine andere Weise zusammenhängen. Hier bietet sich ein Doppeltes dar; entweder die innere (causale) Dependenz, so daß die πρόσλ. das Leben nach dem Tode schafft, oder die äußere, nämlich der Zeit, so daß die ζωὴ ἐκ ν. dann eintritt, wenn die πρόσλ. vollzogen ist. Freilich werden die beiden Satzreihen dadurch incongruent. Aber wie oft hat der Apostel dieser Incongruenz sich schuldig gemacht! Der Sinn der ganzen Stelle ist denn dieser: „Ich verherrliche mein Heidenapostelamt dadurch, daß ich suche meine Stammgenossen zur Nacheiferung anzureizen und so einige zu retten. Denn wenn schon die Verwerfung der Juden den Heiden zum Vortheil gewesen ist, indem dadurch die Predigt von der Versöhnung an sie gelangte, und sie durch die Annahme

derselben mit Gott versöhnt wurden, wie viel größeren Segen wird ihnen die Aufnahme (nämlich des ganzen Israel) verschaffen. Ja sie wird ihnen Leben nach dem Tode, die δόξαν verschaffen, weil dann, wenn das ganze Volk der Juden aufgenommen sein wird, das Reich der Gnade im Jenseit, das Leben der Herrlichkeit anhebt." Aber diese Erklärung hebt das Befremdende in diesem Ausspruche nicht auf. Wenigstens darf man sich zur Behauptung desselben nicht auf Vs. 25—32. berufen. Dort wird zwar gelehrt, daß die πώρωσις der Juden nur so lange dauern werde, bis die Heidenwelt bekehrt sein, und daß dann ganz Israel das Heil erlangen werde, daß überhaupt nur deshalb alle von Gott unter den Glaubensungehorsam (ἀπειθεία) beschlossen worden wären, damit er sich aller erbarme. Dennoch wird weder hier noch anderwärts irgend wie behauptet, daß, wenn alle Juden bekehrt sein werden, das Ende der Welt, die Auferstehung der Todten und das Gericht eintreten werde. Folglich scheinet der Sinn, der nach jener Erklärung der vorliegenden Stelle beigelegt wird, ein fremdartiger, durch Lehr= und Glaubensanalogie nicht bestätigter zu sein. Wenn Rche. dieses anerkennt, und nur bittweise, d. h. mit der edlen und menschenfreundlichen Gesinnung des Apostels ihn rechtfertiget: so muß doch erst der Sinn selbst vollkommen gerechtfertiget sein. Aber eben das Neue des Gedankens kann zwingen, eine andere Auslegung zu suchen. Freilich ist es unmöglich, ζ. ἐ. ν. durch summum gaudium, summa felicitas, große Umwandlung zu erklären. Denn alle diese Erklärungen sind willkürlich und streiten mit dem Sprachgebrauche, nach welchem ζωὴ ἐκ νεκρῶν eine genau bestimmte Bedeutung hat. Nun aber ist nicht zu leugnen, daß sowohl ζωὴ als νεκροὶ im ethischen Sinne vorkommen. Eph. 2, 5. Καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασι συνεζωποίησε τῷ Χριστῷ. Zwar erklärt man auch hier das συνεζ. von dem wirklichen Auferstehungsleben, aber mit Unrecht; es ist von der ethischen Belebung zu verstehen. Eben so Kol. 2, 13. Hierzu kommt, daß 6, 13. steht, ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες, nämlich von der sittlichen Belebung. Demnach würde man erklären können: Wenn die Verwerfung der Juden Versöhnung der Welt (durch Sündenvergebung) ist: so ist ihre Aufnahme Leben aus Todten, d. h. Erweckung zum Leben; in wiefern dadurch die vorher todten Juden nun zum Leben (im prägnanten Sinne) erweckt werden, und so die ganze Welt ein Lebensreich ist. Absurd (Fr.) kann die Erklärung von der ethischen Belebung nicht sein; aber allerdings erscheinet sie matter als jene. Man könnte auch ζ. ἐ. ν. blos auf die Juden beschränken, in dem Sinne: die ἀποβ. ist καταλλαγὴ κόσμου; die πρόςλ. dagegen ist ζ. ἐ. ν. in wiefern dadurch die zur ἀπώλ. prädestinirten (νεκροὶ) zum Leben erweckt werden, oder σωθήσονται. Vs. 26. Und dieses würde so den Grund enthalten, warum der Apostel strebt Einige der Juden zu retten;

weil er dadurch Todte (Juden) zum Leben erweckt. Πρόσληψις ginge eben so wenig auf die Ganzheit des Volkes als ἀποβολή. Denn daß der Nutzen der πρόσλ. schlechterdings blos auf die Heiden sich erstrecken müsse, ist nicht klar; das halte ich vielmehr für das πρῶτον ψεῦδος, das allen Erklärungen zum Grunde liegt. Konnten die Juden keine selbstständige Berücksichtigung verlangen? Nicht um so mehr, da sie durch ihre ἀποβ. die καταλλαγή der Welt hatten erkaufen müssen. Freilich ist das letztere ein falscher Gedanke; aber der Apostel hat ihn jedenfalls. Demgemäß würde ζωὴ ἐκ νεκρῶν die durch die πρόσληψις bewirkte σωτηρία anzeigen; gleichsam eine Erweckung der vorher todten, dem θάνατος durch ihre ἀπείθεια anheimgefallenen Juden. **Beng.: Sensus: vita eorum qui fuerant mortui. Ez. 37, 3. ss. Sermo est de vivificatione totius ut non sit residua massa mortua.**

16. Der Apostel wird durch die Rücksicht, die er bei seinem Heidenapostelamte auf die Juden nimmt, daran erinnert, daß die Heiden einwenden konnten, die Juden seien von Gott verworfen und sie an die Stelle derselben getreten. Es sei also nicht nöthig, dieselben weiter zu berücksichtigen. Diesen Einwand widerlegt der Apostel von 16 — 22., indem er zeigt, daß die Juden als Volk, als Israel jedenfalls den Grund des messianischen Reichs bildeten, und auch bestimmt wären für das messianische Heil. Die Heiden dürften sie also nicht verachten, vielmehr müßten sie sich vor Dünkel hüten, weil sie selbst auch vom messianischen Reiche wieder ausgeschlossen werden könnten, dafern sie nicht den Glauben bewahrten.

Zwischen Vs. 15. und 16. findet ein Gedankenhiatus statt, der so auszufüllen ist. Ungeachtet die Juden verworfen sind, doch haben sie durch ihre ἀποβ. der Welt die Versöhnung gebracht, und ihre πρόσληψις führet die ζωὴ ἐκ νεκρῶν herbei. Folglich sind sie ein heiliges, von Gott großer Gnaden gewürdigtes Volk, das den Heiden großen Segen bringt und bringen soll.

Εἰ δέ. Nämlich im Gegensatze zu der geringschätzigen Meinung, welche die Heiden selbst nach der früheren Darstellung des Apostels wegen ihrer Verwerfung hegen konnten.

Ἡ ἀπαρχὴ ἁγία καὶ τὸ φύραμα. Wenn der Urstoff (die Fruchtkörner) heilig ist, ists auch der Teig. Unter ἀπαρχή verstehet der Apostel die Erstlingsfrucht, aus welcher der Teig geknetet wurde. Ist also diese heilig, so ist auch der Teig heilig. Freilich nach Num. 15, 19 — 21. hat die Sache einen anderen Verhalt. Da wird Teig erwähnt, von welchem die Erstlinge (Kuchen) genommen und als Hebe den Priestern gegeben werden sollen. Daher ראשית עריסות LXX. ἀπαρχὴ τοῦ φυράματος. Hiernach mußte der Apostel schreiben: εἰ δὲ τὸ φύραμα ἅγιον καὶ ἡ ἀπαρχὴ (ἁγία). Und so sollte, nach Kölln. und Olsh., der Apostel geschrieben haben. Allein der Apostel denkt sich unter ἀπαρχή

weder die Erstlingsfrucht, noch das Erstlingsbrot, sondern das Grundelement des Teiges, das denselben gleichsam heiliget. Er entlehnt zwar den Ausdruck von dem Opferwesen der Hebr., aber eben nur den Ausdruck der Form, nicht der Sache nach. Denn er hat bereits bei ἀπαρχή die Patriarchen, und bei φύραμα das jüdische Volk im Sinne. Da nun die ἀπαρχή nach dem Opferwesen heilig war, aber zugleich der Sprachform nach das Erste bedeutet: so wählt er den Ausdruck, um damit die Patriarchen zu bezeichnen. Und da der Teig aus der Frucht kommt, welche durch ἀπαρχή ebenfalls angezeigt wird, so nennet er das Volk, oder die Nachkommen der Patriarchen φύραμα und stellt den Satz auf: Sind die Erstlinge, die Fruchtkörner, heilig, so ist es auch der Teig. Diese Erklärung bestreitet Fr.: Quos fugit, τὴν ἀπαρχὴν h. l. non pro re, quae farinae massam pariat, sed pro re quae farinae massam consecret memorari. Er selbst erklärt, φύραμα farinae massam, qua per portionem Deo dicatam consecrata quum coacta fuerit familia vescatur. Demnach müßte ἀπαρχή der Erstlingstheil des Teiges sein, der den Priestern zur Hebe gegeben wird, so daß die ganze Masse durch den geheiligten d. h. Gott geweiheten Theil (ἀπαρχή) geheiliget würde. Daß es so gedacht werden könne, ist wahr, wenn man nämlich dafür keinen antiquarischen Grund fordert, der nicht gegeben werden kann; daß es so gedacht werden müsse, läßt sich nicht erweisen. Vielmehr stehet dieser Erklärung die Natur der Sache entgegen, die zwar gestattet zu denken, daß aus dem Heiligen Heiliges hervorgehe; nicht aber daß ein abgesonderter Theil, der geheiliget wird, die zurückbleibende Masse heilige. Und die Anwendung des Bildes auf die Patriarchen und ihre Nachkommen fordert, daß auch dem Bilde ein ähnliches Verhältniß zum Grunde liege, nämlich Erzeuger und Erzeugtes, also Fruchtkörner und Teig oder Masse. Dieser Causalitätsbegriff liegt dem folgenden Bilde zum Grunde, und ist daher bei dem ersten schlechthin erforderlich. — *Καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία καὶ οἱ κλάδοι.* Daß ῥίζα hier das bedeute, was die Zweige erzeugt, und die Zweige οἱ κλάδοι als Erzeugnisse der Wurzel zu denken sind, springt in die Augen. Uebrigens ist diese Metapher für die Bezeichnung des Verhältnisses der Abstammung oder der Geschlechtseinheit sehr gewöhnlich. Unter ἀπαρχή und ῥίζα sind also die Stammväter des jüdischen Volkes, und dieses selbst unter φύραμα und κλάδοι zu verstehen. Wenn unter dem ersten Doppelbilde die ersten (Juden-) Christen und unter dem zweiten die Heidenchristen verstanden werden, so wird diese Erklärung durch das Folgende, 17. 18. besonders durch Vs. 28., widerlegt. Denn unleugbar wird durch den guten Oelbaum die alte Theokratie bezeichnet, in welche die Heiden als κλάδοι eingepfropft worden sind, nachdem der natürlichen Zweige Einige ausgebrochen worden waren. Daher auch de W. die von ihm früher verthei-

digte Erklärung der ἀπαρχή und ῥίζα von der aus gläubigen Juden bestehenden Mutter- und Stammkirche, und das φύραμα und der κλάδοι von den Juden, in wiefern sie vermöge ihrer volksthümlichen Stellung in dieselbe hätten treten sollen, in der neuesten Aufl. der kurzen Erklärung d. R. B. aufgegeben hat. — Doch bei Vs. 16., wenn er auf die Patriarchen und das jüdische Volk bezogen wird, bleibt eine Schwierigkeit, die durch nichts beseitigt werden kann. Denn indem das natürliche Causalverhältniß die Wahrheit der beiden Sätze bedingt: so entstehet das Bedenken, daß die ἀπαρχή und ῥίζα heilig, d. h. Gott gefällig sein kann, ohne daß das in gleicher Weise von dem φύραμα und den κλάδοι gilt. In der That, die Patriarchen waren heilig, und ihre Nachkommen, vornehmlich die ungläubigen Heiden, unheilig (ἐχθροί Vs. 28.). Der Apostel verkennt das nicht, wie Vs. 28. klar zeigt; doch legt er das Verhältniß, daß die Juden ἐχθροί und ἀγαπητοί zu gleicher Zeit waren, auf eine andere Weise dar, als in Vs. 26. begründet ist. Daher muß wieder gesagt werden, daß die in Vs. 16. aufgestellten Sätze eine scharfe Prüfung nicht aushalten, und nur in populärer oder unbestimmter Betrachtungsweise als wahr gelten können. Ja man kann sagen, daß die Heiligkeit der ἀπαρχή und ῥίζα für die Heiligkeit des φύραμα und der κλάδοι gar nichts austrägt; wenn nämlich die Heiligkeit ethisch und das Causalverhältniß physisch ist. Welches dieser Verhältnisse hier gelten solle, hat der Apostel unbestimmt gelassen, weil dann der Satz in sich selbst zerfallen wäre.

17. 18. Gegen die Behauptung des Apostels, daß, wenn die Wurzel des jüdischen Volkes heilig, auch der Stamm mit allen seinen Zweigen heilig sei, konnten, mußten die Heidenchristen einwenden, daß die Juden durch Verwerfung des Heiles in Christo unmöglich als heilige Zweige eines heiligen Stammes angesehen werden könnten; daß sie vielmehr, die Heidenchristen, ein heiliger Same geworden wären, besser als die Juden, denen der Apostel so viel Rücksicht schenke, daß er sie vor allen zu retten suche und von ihrer Aufnahme das Heil der Welt erwarte, da sie doch verstoßen wären. Dagegen bemerkt der Apostel, daß die Heidenchristen nicht stolz und übermüthig sein sollten, weil sie als wilder Oelbaum an der Stelle einiger ausgebrochener Zweige dem heiligen Stamme eingepfropft wären, und von der Wurzel getragen würden; kurz, daß sie als Glieder der neuen Theokratie keine Ursache hätten, die Juden stolz zu verachten, die ihnen die Gnade Gottes vermittelt hätten.

Εἰ δὲ — σέ. **Wenn aber einige der Zweige ausgebrochen wurden, du aber als wilder Oelzweig ihnen eingepfropft wurdest, und an der Wurzel und der Fettigkeit Mitgenosse wurdest: so erhebe dich nicht über die Zweige:**

erhebst du dich aber [so bedenke]: nicht du trägest die Wurzel, sondern die Wurzel dich!

Der Apostel kommt dem möglichen Einwande der Heiden zuvor, und widerlegt denselben das Bild von der Wurzel und den Zweigen fortsetzend. Nämlich das war vorauszusehen, daß der Satz εἰ ἡ ῥίζα ἁγία καὶ οἱ κλάδοι bei den Heidenchristen Anstoß geben würde, hauptsächlich wegen der ungläubigen Juden. Der Apostel räumt ein, daß diese nicht als heilige Zweige betrachtet werden könnten, und nennt sie deshalb ausgebrochene, von dem Stamme abgesonderte Zweige. Um aber doch seinen Satz in der Hauptsache zu behaupten: so stellt er es so dar, als ob der Stamm und die Krone der heiligen Wurzel den Character der Wurzel unverrückt trügen, und nur einige wenige Zweige durch Unglauben von dem Stamme abgesondert worden wären. Unleugbar sucht der Apostel hier den wahren Stand der Sache zu verhüllen, und zwar im Widerstreite mit Kap. 9, 1—6. 10, 1—3. 11, 5—7. Denn während er vorher von dem Unglauben des Volkes und von der Möglichkeit, das Volk für verstoßen zu halten, gesprochen und jedenfalls die gläubigen Juden als ein λεῖμμα im Verhältnisse zu der Menge der ungläubigen betrachtet hatte: sagt er jetzt, εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, und giebt also nur das zu, daß einige Zweige ausgebrochen wären, da doch der Stamm des Volkes als abgehauen (ungläubig oder auch verworfen) betrachtet werden mußte, indem die Zahl der ungläubigen Juden viel größer war, als der gläubigen, ja der Kern des Volkes, der Mittelpunkt der Theokratie Christum verwarf. Aber freilich nach diesem Thatbestande ließ sich der Satz des Apostels Vs. 16. nicht halten. Er muß daher zur rhetorischen Kunst seine Zuflucht nehmen, um mittelst der negativen Hyperbel, der μείωσις, dem Einwande der Heiden zu begegnen. Κλάδων ἐξεκλάσθησαν, Paronomasie, die der Apostel liebt. In dem Pass. ἐξεκλάσθησαν liegt die Hinweisung auf den absoluten Rathschluß Gottes, vermöge dessen die ἀποβολή zum besten der Heiden vollzogen wurde, Vs. 7—11. Σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς. Du aber als wilder Oelbaum ihnen eingepfropft wurdest. Zweierlei ist an der Form des Satzes zu bemerken. Zuerst indem der Apostel einen der Heidenchristen (σύ) anredet, und ihn als ἀγριέλαιος bezeichnet, so ist das gewiß eine negligentia orationis, weil ja der einzelne nicht der ganze wilde Oelbaum war, und noch weniger ein ganzer Baum auf einen anderen gepfropft werden konnte. Denn ἀγριέλαιος ist keinesweges Adject. sondern Substantivum; Vs. 24. beweiset zwar für die Sache, daß hier der Apostel unter dem Einzelnen nicht den ganzen wilden Oelbaum gedacht habe, nichts aber dafür, daß hier ἀγριέλαιος ὤν gesetzt sei für ἐκ τῆς ἀγριελαίου ὤν. Die Härte des Ausdrucks kann kein Grund sein, dem Apostel hier ein Adj. statt des Subst. aufzudringen, da er unstreitig ein Subst. gesetzt hat, wie Vs. 24.

Ferner ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς, scil. κλάδοις, οἳ ἐξεκλάσθησαν, ist ungenau gesprochen. Denn nicht den ausgebrochenen Zweigen, worauf ἐν αὐτοῖς gehet, wurden sie eingepfropft, sondern dem Stamme, höchstens an dem Aste, wo Zweige ausgebrochen waren. Ἐν αὐτοῖς kann nicht bedeuten inter eos, schon wegen des ἐν im ἐνεκεντρ. Fr. beziehet αὐτοῖς auf κλάδοι nicht auf τινές τῶν κλάδων, also nicht auf die ausgebrochenen, sondern auf die stehen gebliebenen Zweige, und muß daher ἐν αὐτοῖς durch inter eos erklären. Seine Gründe halten nicht Stich. Denn ἐν αὐτ.. kann hier nicht bedeuten inter wegen ἐν in ἐγκ. Zweitens αὐτοῖς muß allerdings auf τινές τ. κλ. gehen, weil diese, nicht κλάδοι, das Subject sind. Drittens ist es unwahr, daß die Heidenchristen die Judenchristen (relictos ramos, pios Judaeos) verachtet hätten, und daß deshalb Paulus jene hätte daran erinnern müssen, daß sie auf diese, als gesunde Zweige gepfropft worden wären. Endlich, daß die Vorstellung falsch ist, gepfropft werden auf die ausgebrochenen Zweige, beweiset nicht, daß der Apostel sich nicht so ausgedrückt hat. Aber freilich die ganze Vergleichung ist in mehr als einer Hinsicht mangelhaft und nur auf eine flüchtige und oberflächliche Betrachtungsweise berechnet, nicht auf eine dialektische Zergliederung. Denn prüft man die Sache, so ist zuzugestehen, daß die Argumentation des Apostels nicht Stich hält. Zuerst wird der Baum durch das Pfropfreis, nicht das Pfropfreis durch den Baum veredelt. Das ist ein Naturgesetz; doch durfte es der Apostel nicht beachten, wenn sein Gleichniß passend sein sollte. Ferner sind die Heiden nicht auf das Judenthum gepfropft worden; der Apostel selbst hat für die Aufhebung des Gesetzes und der mosaischen Theokratie geeifert, und kräftig gewirkt. Es ist wohl wahr, daß das Christenthum auf den A. B. zurückweist, daß es in der Gotteslehre als Erfüllung prophetischer Weissagung eng mit dem Judenthume zusammenhänget; wäre es aber so eins mit ihm gewesen, daß die bekehrten Heiden nur als gepfropfte Juden erschienen, so ließe sich der jüdische Unglaube nicht erklären. Doch dieser Vorstellung kann man vielleicht Wahrheit, selbst volle Wahrheit zugestehen, weil Christus dem Fleische nach den Juden angehörte, und die Polytheisten eine weit größere μετάνοια nöthig hatten für die Bekehrung zu Christus, als die Juden: dennoch erscheinet es hart, die Heiden geradehin als wilden Oelbaum zu betrachten.

Von dem jüdisch-theokratischen Standpunkte aus konnten sie so erscheinen; aber diesen hatte der Apostel verlassen, mehr als alle andere Apostel, die das Gesetz festhielten, welches der Apostel Gal. 4, 3. 9. Kol. 2, 20. στοιχεῖα πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ nennet. Und konnten denn die Juden als καλλιέλαιος angesehen werden, da sie in der Masse dem heil. Geiste widerstrebten, und Christum verwarfen? Der Apostel hatte selbst davon die traurigsten Erfahrungen gemacht. Nicht die Heiden waren also Oleaster, sondern die

Juden in ihrem particularistischen Sinne. Gewiß, die Heiden nahmen weit bereitwilliger Christum an, als die Juden. Wer war nun Oleaster? Der Satz des Apostels ist dennoch nicht ohne Wahrheit, nämlich in sofern, als das Christenthum weit mehr Verwandtschaft hat mit dem Judenthume, als mit dem Heidenthume, und weil die Heiden die Schriften des A. B. als Träger der göttlichen Offenbarung annehmen mußten, um Christum zu erkennen. Dennoch erscheint es hart, den ungläubigen Juden gegenüber die Heiden für Oleaster und jene für *καλλιέλαιος* zu erklären, da die Juden nach Kap. 2. sittlich nicht besser waren als die Heiden, und ihr Gesetz nur zum falschen Stolze und zum Wahne von der Werkgerechtigkeit mißbrauchten, so daß die Heiden die Gerechtigkeit erlangten, die Juden nicht, 9, 30. 31. Fr. rechtfertiget die Aeußerung des Apostels so: Abrahamum beatae sobolis progenitorem fore Deus portenderat, Gal. 3, 8. Quare Abrahamo promissae beatitatis particeps fieri non potuit nisi aut in Abrahami familia natus, aut in eam insitus. Sane hanc Deus legem scripserat, ut qui mente et fide Abrahamum aemulati essent Abrahami posteri censerentur 4, 11. Gal. 3, 9. Sed considerandum est, primo fide gentiles Abrahami filios factos esse, quibus Deus summam felicitatem pollicitus esset, deinde Paulum Judaeis, naturalibus Abrahami posteris, aliquem, quem inter homines fide Abrahami genus consecutos obtinerent, principatum detulisse. Jure igitur Abrahamum ejusque progeniem familiam facere P. censuit, cui summam felicitatem Deus ita privam constituisset, ut nemini nisi in illam recepto dari posset. Allerdings ist dieses das System des Paulus. Aber ob dasselbe wahr sei und Grund habe, darnach wird gefragt. Aber das ist schon ein dem Paulus eigenthümlicher Satz, daß Abraham durch seinen Glauben das Vorbild der Christen und seine Rechtfertigung der paulinischen Idee von der christlichen Rechtfertigung gleich sei. Doch es ist schon gesagt, daß das ein Postulat ist, das durch Joh. 8, 39. widerlegt wird: *Εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραὰμ ἦτε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε ἄν.* Selbst Jes. 64, 16. widerspricht der dogmatischen Vorstellung von Abraham.

Καὶ συγκοινωνὸς — ἐγένου. Und wurdest Mitgenosse der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaums. Der Sinn ohne Bild ist: ihr Heiden wurdet dem Patriarchen-Stamme einverleibt, indem ihr durch Christum in die Theokratie aufgenommen wurdet, (*συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης*) und dadurch wurdet ihr nun auch des Segens (*τῆς πιότητος*) theilhaftig, der aus dem Stamme in alle seine Zweige sich ergießt. *Συγκοινωνός* beziehet sich allerdings auf die Genossenschaft mit den anderen nicht ausgebrochenen Zweigen.

18. *Μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων.* Nicht rühme dich wider die Zweige. Daß hier unter den Zweigen die ausgebrochenen zu verstehen sind, gehet aus 29. klar hervor. Aber dieses zeuget

zugleich dafür, daß Vs. 17. ἐν αὐτοῖς ebenfalls auf diese Zweige, nicht auf die nichtausgebrochenen zu beziehen, und folglich Fritzsche's Erklärung falsch ist. Hier erklärt er, μή κ. τ. λ. noli de ramis (in arbore relictis) triumphare. Abgesehen davon, daß schlechterdings kein Grund war, über die guten Zweige zu triumphiren, so wird diese Erklärung durch Vs. 19. völlig niedergeschlagen. Ἐρεῖς οὖν ἐξεκλάσθησαν οἱ κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. Sie triumphirten also über die ausgebrochenen Zweige, und rühmten sich, daß diese um ihretwillen ausgebrochen worden wären. Also ist zu κλάδων zu suppliren οἳ ἐξεκλάσθησαν. — Εἰ δὲ — σέ. Wenn du dich aber rühmend überhebest (so bedenke): nicht du trägest die Wurzel, sondern die Wurzel dich. Schon die alten griechischen Ausleger nehmen Anstoß an dieser Beweisführung. Denn gesetzt, es erhob sich der Heidenchrist über die ungläubigen Juden: so konnte er doch nicht durch den Gedanken davon abgehalten werden, daß er nicht die Wurzel, sondern die Wurzel ihn trage. Denn die abgehauenen Zweige standen ja nicht mehr in Verbindung mit der Wurzel, und der Heidenchrist erhob sich nicht über die Wurzel, sondern über die von der Wurzel abgelösten Zweige. Daraus aber folgt nicht, daß man deshalb unter den Zweigen ramos in olea natos neque ex ea exsectos (Fr.) verstehen müsse. Das geht nicht, theils wegen Vs. 19., theils deshalb, weil die Heiden nicht die guten Zweige durch ihr Rühmen schlecht machten (κατακαυχᾶσθαι) und überdieß waren auch diese Zweige nicht die Wurzel, daß gesagt werden konnte, ἡ ῥίζα βαστάζει σέ. Uebrigens beruhet die Idee der Wurzel nur auf dem Postulate, daß Abraham Vorbild der christlichen Glaubensgenossen sei. Das ist aber ein paulinischer Satz, der alles Grundes ermangelt. Joh. 8, 39. Jak. 2, 21. Der Apostel hat die Vergleichung in unbestimmten Umrissen aufgestellt, und daher widersprechen sich einzelne Züge. Christus ist in der parabolischen Form ein weit größerer Meister, und doch kommen fast in jeder Parabel kleine Incongruenzen vor; aber der Apostel häuft und verstärkt dieselben, so daß Widersprüche entstehen.

19. 20. Der Apostel motivirt Vs. 20. seine Warnung vor der Ueberhebung, nachdem er dieselbe Vs. 19. ihrem eigentlichen Grunde nach in der Form der Gegenrede dargestellt hat.

Ἐρεῖς οὖν. Du wirst also sagen. Οὖν drückt theils die Folgerung aus dem thatsächlichen Verhältnisse, das so fort dargelegt wird, theils die Nothwendigkeit der Rechtfertigung aus. Der Sinn ist: Da ich deine Selbstüberhebung tadele, so wirst du sagen; oder: du wirst also dich gegen meinen Tadel rechtfertigen. Eine strenge Schlußfolgerung drückt οὖν freilich nicht aus; sondern mehr dieses, daß jener Tadel wohl eine Rechtfertigung nöthig machen. Ἐξεκλάσθησαν οἱ κλάδοι, abgehauen wurden die Zweige. Der Artikel fehlt in mehreren Handschriften und Kirchen-

vätern, und ist von Griesb. u. a. weggelassen worden. Mit Recht hat ihn Tdorf beibehalten. Nämlich οἱ κλάδοι sind diejenigen, über die sich eben die Heidenchristen erheben, οἳ ἐξεκλάσθησαν. Das würde durch κλάδοι ohne Art. nicht ausgedrückt sein; deshalb muß der Art. stehen. Vgl. Winer 96. b. Fr. hat eine andere Deduction, die zwar sehr weitläufig, aber gewiß nicht so schlagend ist, als diese kurze Bemerkung, die aus einem ganz allgemeinen Sprachgebrauche geschöpft ist. Ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ, damit ich eingepropft werde. Der Apostel selbst hat diese Idee angeregt, Vs. 11. 15. Es ist sehr die Frage, ob die Heiden je darauf hätten kommen können.

20. Καλῶς, richtig. Der Apostel mußte freilich den Einwand, den er selbst begründet hatte, gelten lassen; so viel sich auch dagegen sagen ließ. Denn welche Wahrheit hat die Vorstellung, daß die ungläubigen Juden den Heiden erst hätten Platz machen müssen? Vielmehr: die Heiden wurden um der Juden willen, nämlich εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς, berufen. Aber dürfen wir Gott so beschränkte Absichten unterlegen? Drehet man sich nicht auf diese Weise in einem selbstgemachten Cirkel herum? Wie viel wahrer spricht der Apostel, wenn er sich über diese jüdischen und rabbinischen Cirkel erhoben hat! Vs. 32—36.

Τῇ ἀπιστίᾳ — ἕστηκας. Wegen ihres Unglaubens wurden sie ausgebrochen, du aber stehest durch Glauben. Τῇ ἀπιστίᾳ, wegen ihres Unglaubens. Das paßt allerdings nicht zu dem absoluto decreto, das 9, 18. dargestellt ist. Aber der Apostel ist in dieser ganzen Darstellung inconsequent, so daß sich seine Vorstellungen durchaus nicht in ein folgerichtiges System bringen lassen. Σὺ δὲ τῇ π. ἕστ. Πίστει ist nicht wegen des Glaubens, sondern durch den Glauben; es ist Dat. instrum. Ἕστηκας, nicht „wie der Zweig am Baume" auch nicht salvus es (Fr.): sondern der Apostel verläßt plötzlich das Bild. Denn ἕστηκας ist entgegengesetzt der Idee des Ausgebrochen-, Abgesondertwerdens, und bezeichnet also das Bestehen. Das Bild ist nicht von den Zweigen am Baume, eher von dem Baumstamme selbst entlehnt; doch scheinet die Vorstellung des Kriegers, oder streitenden Kämpfers, zum Grunde zu liegen Vgl. 1 Kor. 16, 13. Γρηγορεῖτε, στήκετε ἐν τῇ πίστει, ἀνδρίζεσθε, κραταιοῦσθε. Gal. 5, 1. Völlig gleich ist 2 Kor. 1, 24. Οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν· τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε. Denn durch den Glauben stehet ihr, seid ihr selbständig und fest, so daß ihr der Leitung nicht bedürfet. An unserer Stelle ist ἕστηκα um so angemessener, da das Gegentheil, der Unglaube der Juden, unter dem Bilde des Strauchelns und Fallens Vs. 11. dargestellt war. Aber das ist nicht zu verkennen, daß der ganze Satz τῇ ἀπ. — ἕστηκας nicht beweiset, was er beweisen soll. Denn waren die Juden wegen ihres Unglaubens verworfen wor-

den (ἐξεκλάσθησαν), so hatten sie Schuld, und schienen eben deshalb verachtet werden zu müssen. Standen aber die Heiden durch Glauben fest, so hatten sie Verdienst, und allerdings in vieler Beziehung ein Recht, sich über die Juden zu erheben. Wenigstens kann die Form, die der Apostel dieser Vorstellung gegeben hat, die Warnung keinesweges unterstützen. Dieses würde mehr der Fall sein, wenn er consequent gesagt hätte: durch Gottes allmächtigen Willen sind jene dem Unglauben preisgegeben und dadurch ausgebrochen worden, damit du den Glauben erlangen möchtest; also verachte nicht, sondern fürchte, nämlich dieses, daß dich Gott durch seinen allmächtigen Willen wieder herauswirft. Das zu sagen aber hinderte den Apostel das Wahrheitsgefühl. Denn das konnte er sich nicht verhehlen, daß Glaube und Unglaube subjective Bedingungen haben, ja dem eigentlichen Wesen nach durchaus etwas freies sind. Wird selbst der Glaube und der Unglaube dem absoluto decreto unterworfen, so wird die moralische Weltordnung vernichtet; das Christenthum hört auf eine Anstalt des sittlichen Heiles zu sein; alles muß sich unter den allmächtigen, nicht heiligen, Willen beugen. *Μὴ ὑψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ*, sei nicht übermüthig, sondern fürchte. Diese Warnung als ethische, ist sehr richtig. Aber aus dem vorhergehenden Satze folget sie nicht. Denn waren die Juden durch ihren freien Unglauben gefallen, und hatten die Heiden durch ihren freien Glauben eine feste Stellung im Reiche Gottes erlangt: so waren jene allerdings verächtlich; und die Heiden konnten, ja mußten sich über sie erheben, und zwar um so mehr, da die Juden voll Stolz und Verachtung der Heiden waren. Eben so wenig ist φοβοῦ im Vorhergehenden motivirt. Denn waren die Heiden durch ihren Glauben zum Stande gekommen, während die Juden wegen ihres Unglaubens ausgebrochen waren: so hing es nur von ihrer sittlichen Stärke ab, ob sie stehen oder fallen sollten. Zu einem φοβοῦ ist keine Veranlassung, wohl aber zu einem γρηγορεῖτε. Und darauf hat sich der Apostel 1 Kor. 16, 13., ja selbst Christus beschränkt. Mark. 13, 34—37.

21. *Εἰ γὰρ — φείσεται.* Denn wenn Gott der natürlichen Zweige nicht geschont, wird er auch deiner nicht schonen.

Εἰ γάρ. Es soll nun der Grund des φοβοῦ angezeigt werden. *Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι* sind die dem Naturgesetze gemäß dem Baume angehörigen Zweige. Hier sind es die Zweige des guten Oelbaums, im Gegensatze der von dem wilden eingepfropften. Da nun unter dem Oelbaum das jüdische Volk, (als natürliche Abkömmlinge der Patriarchen und Mitglieder der Theokratie) verstanden wird, so sind hier οἱ κατὰ φύσιν [ὄντες] κλάδοι [τῆς ἐλαίας] die Gott nicht verschont hat, die ungläubigen Juden, die vermöge ihrer leiblichen Abstammung von Abraham der Theokratie

angehörten, aber dem Geiste nach, wegen ihres Unglaubens abgeschnitten wurden. Der neue Bund ist nämlich wesentlich und substantiell eins mit dem alten, jetzt unbedingt an dessen Stelle getreten, so daß, wer ihm nicht angehört, von dem Oelbaume abgeschnitten ist. Dieses ist der Fall mit den Juden, die ihre ἀπείθεια verwerflich gemacht hat.

Ὁ θεὸς — οὐκ ἐφείσατο. Gott hat ihrer nicht geschont. Diese Vorstellung läßt sich nicht vollkommen klar machen; denn vorher hatte der Apostel den Unglauben als prädestinirt dargestellt; jetzt aber stellt er ihn als ein strafwürdiges Verbrechen (παράπτωμα) dar, folglich als einen freien Willensakt, und die ἀπώλεια als Strafe Gottes. Nur so kann von einem Nichtverschonen von Seiten Gottes die Rede sein. Da aber der Glaube der Heiden und folglich auch ihre σωτηρία prädestinirt ist: so scheint für die Furcht, daß die nach dem allmächtigen Willen Gottes eingepfropften Zweige wieder ausgehauen werden könnten, kein Platz zu sein. Nur dann, wenn der Glaube ein freier Willensakt ist, läßt sich die Möglichkeit des Abgehauenwerden denken. Der Apostel hat beide Vorstellungen vereiniget, weil er den Gegensatz beider nicht mit dialektischer Schärfe gedacht hat. — Μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται. (So Griesb.) Vor μήπως ist φοβοῦμαι, vereor, zu suppliren. Win. 445.: „so ist zu fürchten, dass er auch deiner nicht schonen werde.“ Hier hat der Apostel eigentlich das (kategorische) Urtheil: so wird er dich auch nicht verschonen, im Sinne, und die Wendung mit μήπως ist nur eine Milderung im Ausdruck, dass nicht etwa das: οὐδὲ σοῦ φείσεται wahr wird. Alle verschiedenen Lesarten geben denselben Sinn. Wie aber daraus, daß die zur ἀπείθεια wegen der Heiden prädestinirten Juden gefallen waren (πεσόντας), eine Besorgniß für die zur καταλλαγή prädestinirten Heiden entstehen solle, daß sie auch fallen würden, ist nicht abzusehen. Die Systeme der Prädestination und der Freiheit durchkreuzen sich in dieser ganzen Argumentation auf eine unauflösliche Weise.

22 — 24. Auf die Strafe des Unglaubens und den Lohn des Glaubens macht Paulus die Heidenchristen aufmerksam, um seiner Warnung Nachdruck zu geben.

Ἴδε οὖν — θεοῦ. Betrachte also die Gütigkeit und den Zorn Gottes. Χρηστότης ist die Freundlichkeit, Güte, ἀποτομία, die Strenge, eigentlich Schroffheit.

Ἐπὶ — ἐκκοπήσῃ. Gegen die Gefallenen Schärfe; gegen dich Güte, dafern du bei der Güte bleibst; sonst wirst auch du abgehauen werden. — Πεσόντας nennet er die ungläubigen Juden, weil sie an dem Steine des Anstoßes gestrauchelt und gefallen waren. 9, 33. vgl. 11, 11. Μὴ ἔπταισαν ἵνα πέσωσι. Daher Vs. 11. 12. παράπτωμα. Ἀποτομίαν hat der Apostel nicht deswegen gesetzt, weil die Zweige abgeschnitten waren; dieses wäre spielend; das Zusammentreffen beider Bilder ist zufällig; aber hier

selbst durch das πεσόντας aufgehoben. — Ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι scil. θεοῦ. Die Güte Gottes ist dieses, daß er den Heiden den Glauben geschenkt hat. Sie bleiben in der Güte Gottes, wenn sie im Glauben bleiben. Vgl. 20. Σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας. Dann sind sie nicht πεσόντες. Sehr richtig erklärt Clem. Alex. Paedag. I. 8, 70. (I, 140. P.) ἐὰν ἐπιμ. τῇ χρηστ. so: τοῦτ' ἔστι τῇ εἰς Χριστὸν πίστει. Die πίστις ist also nicht die χρηστότης selbst, sondern das Mittel in der χρηστότης θεοῦ zu bleiben. Falsch Fr. morum honestas. Wie käme dieser ethische Begriff in diese rein dogmatische Gedankenreihe. Unstreitig ist χρηστότης nichts anderes als Gnade, πλοῦτος τῆς δόξης αὐτοῦ 9, 23., ἀποτομία aber Zorn. Vgl. 9, 22. Εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ. Allerdings stimmt das ἐὰν ἐπιμείνῃς nicht zum absoluten Decret; wohl aber das folgende ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ.

23. Καὶ — αὐτούς. Und jene, wenn sie nicht beharren im Unglauben, werden eingepfropft werden; denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen. — Κἀκεῖνοι. Auch jene aber. Ἐκεῖνοι bezieht sich auf das entferntere Subject, auf die πεσόντας. — Ἐὰν μὴ — ἐγκεντρισθήσονται. Das ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ ist dem ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι in sofern entgegengesetzt, als χρηστότης metonymisch (causa pro eff.) auf den Glauben hindeutet. Wie nun die Juden wegen ihres Unglaubens abgehauen wurden; so werden sie, wenn sie nicht im Unglauben beharren, eingepfropft werden, während die Heidenchristen, wenn sie nicht im Glauben bleiben, abgehauen werden. — Δυνατὸς γάρ — αὐτούς. Wie hier die Macht und nicht die Güte Gottes in Berechnung komme, ist schwer zu sagen. Aber der Apostel schwankt zwischen dem absoluten und dem relativen Willen Gottes hin und her. Die Macht Gottes bezieht sich auf den von dem menschlichen Willen unabhängigen Gotteswillen. Dennoch wird dieser Machtwille hier in Abhängigkeit von dem ἐὰν μὴ ἐπιμ. τ. ἀπ. vorgestellt; zur Einheit einer klaren Vorstellung und eines bestimmten Begriffs läßt sich das schwankende System des Apostels nicht bringen.

24. Die Macht Gottes erläutert der Apostel; nicht giebt er einen neuen Grund für den Satz, Vs. 23. Κἀκεῖνοι δὲ — σονται. Es ist also das γάρ Vs. 24. dem γάρ Vs. 23. subordinirt, nicht coordinirt.

Εἰ γὰρ σὺ — ἰδίᾳ ἐλαίᾳ. Denn wenn du aus dem natürlichen wilden Oelbaume abgehauen und gegen die Natur in den guten Oelbaum eingepfropft wurdest, wie vielmehr werden diese natürlichen (Zweige) dem eigenen Oelbaum eingepfropft werden. Man möchte wünschen, der Apostel hätte das Bild nicht so weit ausgemalt, als er es wirklich thut. Denn wer zweifelt daran, daß die Juden, wenn sie gläubig werden, wieder Glieder der Theokratie werden können, von der sie durch

Unglauben sich absondern kann. Eher würde man wünschen, daß der Apostel über die Möglichkeit, daß die Bedingung, unter welcher die ungläubigen Juden gläubig werden könnten, sich bestimmter erklärt hätte. Das κατὰ φύσιν und παρὰ φύσιν ist ein leeres Gedankenspiel, das auf dem Gebiete des Glaubens gar nicht stattfindet. Das πόσῳ μᾶλλον ist nur durch den inhaltsleeren Begriff ἰδία ἐλαία motivirt; also streng genommen gar nicht. Selbst der Satz muß in Anspruch genommen werden, daß es leichter sei, einen abgehauenen Zweig wieder einzupfropfen, als einen wilden Zweig. Jenes ist παρὰ φύσιν, dieses κατὰ φύσιν. Doch ist im parabolischen Sinne beides gleich möglich.

Wir müssen sagen, daß der große Heidenapostel die Bilder- oder parabolische Sprache nicht mit der nöthigen Geistesfreiheit handhabt, und daß er in diesem Stücke weit, sehr weit hinter Christus zurückbleibt. In den Zweigen des von ihm erschaffenen Oelbaums ist die strenge Wahrheit hängen geblieben.

25—33. Von der unzweifelhaften Möglichkeit, daß die Juden ihrem Unglauben entsagen können, gehet der Apostel über zu der zweifelhaften Wirklichkeit, daß sie sich bekehren werden. Er bestimmt für sie einen Termin, nämlich den, wenn alle Heiden bekehrt sein werden. Gewiß ist, daß diese Hoffnung in Joh. 10, 16. wie in einigen alttestamentlichen Weissagungen Bestätigung findet. Auch der Inhalt des Ev., die Würde Christi als Weltheilandes spricht für dieselbe. Dennoch erheben sich große Bedenklichkeiten gegen die gläubige Annahme derselben. Das Christenthum hat in der griech. und röm. Form, also in der am weitesten verbreiteten, eine solche Depravation erlitten, daß die Juden unmöglich geneigt sein können, den Mosaismus mit dieser depravirten Religion zu vertauschen. Die Christen müßten also selbst erst zu dem wahren Evangelium bekehrt werden. In dem Protestantismus aber liegt unleugbar eine Hinneigung, die positive und historische Form des Evangeliums ganz aufzulösen, und das Wissen an die Stelle der Tradition zu setzen. Ehe an eine Judenbekehrung gedacht werden kann, müßte das Evangelium seiner ewigen Form nach ganz bestimmt und klar dargestellt werden. Aber diese Forderung scheitert an der Beschaffenheit der biblischen Urkunden, welche diese Form nur verhüllt enthalten; und daher wird eine Feststellung derselben stets Menschenwerk, und als solches nicht unveränderlich sein; und was das wichtigste ist, die Form würde so abstract sein, daß sie alle Popularität verlöre. Das Evangelium hat ja selbst die griech. und röm. Form annehmen müssen, um Wurzel unter den Völkern zu schlagen, und der Mosaismus hat vor dem Exil dem Götzendienste weichen müssen; nach dem Exil aber sich zum Pharisäismus und später Talmudismus krystallisirt. Doch gleich große Schwierigkeiten erheben sich von Seiten der Juden. Eine große Menge Heiden sind bekehrt,

von den Juden nur wenige. Seit **1800** Jahren leben sie unter Christen, aber weder harte noch milde Behandlung haben auf ihre Bekehrung nachhaltig oder im weiteren Umfange eingewirkt. Kein Wunder, denn jene macht sie halsstarrig, diese übermüthig. Uebrigens ist zu bemerken, daß die Juden kein Volk, sondern eine Wechsler-, Krämer-, Gastwirth- und Trödlerzunft sind; die als Masse gar kein Bedürfniß haben, ihren Zustand zu verändern, weil sie die Christen für sich arbeiten lassen, um ihnen den Schweiß ihres Angesichts auf die leichteste Weise abzunehmen. Nur eine Nation, nicht eine vereinzelte Zunft ist ein ganzer Mensch; und nur dieser kann die Wahrheit erkennen und ihren Werth empfinden. Sind die talmudischen Juden unfähig, das reine Evangelium zu fassen: so bedürfen die philosophischen Juden des historischen Christus eben so wenig als die christlichen Philosophen, die, wenn sie nicht in dem Schooße der Christenheit geboren wären, schwerlich geneigt sein würden, historische Thatsachen in ihr System aufzunehmen, ja denen die Lehre von einem Messias als Thorheit erscheinen müßte. Haben nun sogar die christlichen Philosophen die historisch-symbolischen Lehren als widervernünftig oder als Trübungen verworfen, wie viel weniger läßt sich erwarten, daß die jüdischen Deisten zu Christo sich bekehren werden. Haben sie die hebräische Messiasidee aufgegeben, so werden sie dieselbe auch nicht in der griechischen Form *Χριστός* annehmen wollen. Summa: jetzt weniger als je kann man die Hoffnung des Paulus wahrscheinlich finden. Wenigstens könnte die jüdische Nation nicht durch Missionarien der verschiedenen christlichen Sekten, sondern allein durch die Evangelien und Apostelbriefe bekehrt werden; die Bekehrung müßte ihnen aus ihrer Mitte heraus zukommen. Dazu würde aber vor allem die Verwerfung des Talmud und das Zurückgehen auf das biblische Judenthum, auf den A. B., erfordert werden. Hat übrigens Paulus seine Hoffnung mit dem Eintritte des Weltendes verbunden, Vs. 15., und weil dieses, auch jener Erfüllung als nahe bevorstehend gedacht: so ist klar, daß die Zeit über sein menschenfreundliches Mysterium gerichtet hat; wie überhaupt seinen eschatologischen Lehren manches Subjective beigemischt ist. Dennoch muß das Allgemeine in seiner Weissagung festgehalten werden, nämlich daß die Wahrheit in Christo für Alle ist, und alle Religionsformen der Vernichtung entgegen reifen, unter dem durch die Erziehung des Christenthums mündig gewordenen oder werdenden Menschengeschlechte.

25. *Οὐ γὰρ — τοῦτο.* Denn wisset, Brüder, dieses Geheimniß. — Der Apostel will bestätigen, daß die natürlichen Zweige dem Stammbaume werden wieder eingepfropft werden. Denn sagt er, euch soll das Geheimniß nicht unbekannt bleiben u. s. w. *Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, eine dem Apostel sehr geläufige Uebergangsformel zu irgend einer bedeutenden Erklärung,

die er zu geben hat, und auf welche er die Aufmerksamkeit seiner Leser in erhöhter Maße hinlenken will. *Μυστήριον τοῦτο.* Die Bedeutung des Wortes *μυστ.* hat Fr. z. d. St. ausführlich dargelegt. Folgendes ist das Wesentliche. Was in den Mysterien gelehrt wird, aber auch alles, was schwer zu verstehen und den Schein des Verborgenen hat, heißt mystisch, Mysterium. Lobeck Aglaoph. I, 85. 89. Die christliche Lehre ist göttliche Weisheit, welche nur den Propheten und Aposteln durch den heiligen Geist aufgeschlossen worden ist. 1 Kor. 2, 6—13. Kol. 2, 3. Eph. 3, 5. Daher heißt sie als *ὁ λόγος τ. θ.* Kol. 1, 25. *τὸ μυστήρ. τοῦ θεοῦ* Kol. 2, 2. *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* Kol. 4, 3. und *τὸ μυστ. τ. εὐαγγελίου* Eph. 6, 19. Dieses Mysterium soll aber allen Menschen mitgetheilt werden, Kol. 4, 3. Eph. 6, 19., und führt nur deshalb diesen Namen, weil es eine unbekannte, aber durch Propheten und Apostel bekannt zu machende Weisheit enthält, die man ohne diese Vermittlung nicht zu erkennen vermag. Das Evangelium bestehet aus einzelnen Dogmen, die auch Mysterien heißen, z. B. der Rathschluß Gottes von der Seligkeit der Heiden, Eph. 1, 9. 3, 5. Kol. 1, 18. von der Verwandlung der Lebenden zur Zeit der Auferstehung 1 Kor. 15, 51. von dem wechselseitigen Verhältniß der Ehegatten, welches das Verhältniß Christi zur Kirche zum Typus hat, Eph. 5, 32. und von der allgemeinen Judenbekehrung. Unter denselben giebt es mehr oder minder verborgene, die jedoch insgesammt nur durch die Apostellehre können erkannt werden. Demnach ist gewiß, daß Paulus einige ihm eigenthümliche Lehren vorzugweise Mysterien genannt hat, vielleicht, um ihnen Eingang zu verschaffen. Vgl. 1 Kor. 15, 51. Eph. 3, 3. 4. Kol. 4, 3. Eph. 5, 32. und die vorliegende Stelle. *Ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι.* Ob *παρ'* beibehalten oder weggelassen werden solle, mag gestritten werden. Der Sinn ist derselbe. *Φρόνιμος παρ' ἑαυτῷ* oder *ἑαυτῷ* ist der, welcher sich weise zu sein dünket, (*παρά* bezeichnet ein Urtheil) qui sibi sapit. Der Apostel will also das Geheimniß für den Zweck eröffnen, damit sie sich nicht weise zu sein dünken lassen. Da nun aber der, welcher nach seinem eigenen Urtheile klug oder weise ist, in der Regel auch Stolz und Verachtung hegt und folglich die Christen, welche die Ausschließung der Juden vom messianischen Heile für gewiß hielten, die Juden verachteten: so ist unleugbar, daß in dem *παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι* zugleich der Stolz angedeutet ist, den der Apostel niederschlagen will, *ἵνα μὴ ἦτε π. ἑ. φ.*

Vergebens streitet Fr. dagegen, daß die Formel nicht heiße, ne intus insolescatis. Das bedeutet sie allerdings, weil das „bei sich klug sein" eben nichts anderes anzeiget, als einen eitelen Dünkel. Meyers Erklärung: „Paulus will durch Eröffnung des *μυστ.* wehren, daß seine heidenchristlichen Leser nicht ihre selbsteigenen Ansichten über die Ausschließung der ungläubigen

Juden für Wahrheit halten sollten," ist falsch, wie angemessen sie den Worten zu sein scheint. Denn sie legt der Redensart ἵνα — φρόνιμοι eine specielle Beziehung unter, die sie nicht hat; Paulus eröffnet das μυστ. in der Absicht, damit sie sich nicht weise dünken. Das kann nichts anders bedeuten, als daß sie aus irriger Meinung stolz seien, weil jeder, der sich für klug hält, dünkelhaft ist. Sehr wahr Winzer: Disputat enim adversus eos, qui, quoniam Judaeos gratia divina jam plane exclusos esse, semperque a Deo rejectum iri opinabantur, contra illos insolescebant.

Ὅτι — εἰσέλθῃ, daß Verhärtung zum Theil dem Israel widerfahren ist, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist. Ὅτι ist der Inhalt des Mysteriums, welches jedoch auch den Satz καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, enthält. Πώρωσις τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ist nach der prädestinatianischen Vorstellung ausgedrückt, daß nämlich Gott es ist, der über Israel Verhärtung, d. h. ἀπείθειαν, und in Folge derselben ἀπιστίαν, und in deren Folge ἀπώλειαν verhängt hat. Doch ist nur ein Theil Isr. verhärtet; ἀπὸ μέρους gehört zu τῷ Ἰσραήλ. Dieselbe Idee ist schon 9, 6. 18. 29. 11, 1—5. vorgetragen, daß nämlich nicht das ganze Volk verstoßen oder verhärtet ist, Vs. 7., οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν. Andere erklären diese Beziehung des ἀπὸ μέρους zu τ. Ἰ. für structurwidrig, und beziehen es auf πώρωσις „aber nicht im intensiven, sondern extensiven Sinne, nicht vom Grade der Verstockung (Calv. quodammodo) sondern von der Verbreitung auf die Menge" (de W.). Aber ἀπὸ μέρους ist adverbialisch gesetzt und gehört also nach der strengsten Regel zu γέγονε, und eben deshalb zu τῷ Ἰσραήλ, weil dieses mit γέγονε zu struiren ist. Offenbar wird Vs. 26. πᾶς Ἰσρ. dem ἀπὸ μέρ. entgegengesetzt, und der Sinn duldet nicht, daß πώρ. mit ἀπὸ μ. verbunden werde. Was soll denn eine Verhärtung zum Theil sein? — Ἄχρις οὗ bis, daß. Τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν ist unleugbar universitas gentilium, also, die ganze Menge der Heiden. Es ist allerdings zuzugeben, daß πλήρωμα nicht immer die ganze Menge, sondern nur eine sehr große Menge anzeigt (Fr.); das ist aber nicht nach der Bedeutung des Wortes, sondern nach dem Sinne, in welchem πλήρωμα gewissermaßen ὑπερβολικῶς, nach der Anschauung des Redenden oder Schreibenden gesetzt ist; und überdieß stehet es bei den LXX. stets von der ganzen Menge des Subj., das durch den Genit. hinzugesetzt ist. Ps. 96, 8. Σαλευθήτω ἡ θάλασσα καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς. Jerem. 8, 16. Ἐσείσθη πᾶσα ἡ γῆ, καὶ ἥξει καὶ καταφάγεται τὴν γῆν, καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, πόλιν καὶ τοὺς κατοικοῦντας ἐν αὐτῇ. In dem Worte πλήρωμα liegt der Begriff der Ganzheit; soll derselbe nicht gedacht werden, so muß es entweder durch einen Beisatz angezeigt oder durch den Sinn unmöglich gemacht werden. In der vorliegenden Stelle ist

kein Beisatz, welcher nöthigte, den Begriff *πλήρωμα* zu beschränken. Noch weniger wird die Sache als unmöglich vorgestellt werden können. Im Gegentheil, wenn ganz Israel gerettet werden und Gott sich aller erbarmen soll, Vs. 32.: so muß hier *πλήρ.* die Ganzheit bedeuten. Falsch also Fr. caterva gentium. — *Εἰσέλθῃ* sc. *εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ*, oder *υἱοῦ*. Das ist der Name für die Kirche. Davon unterschieden ist *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, oder *πατρὸς*, welches theils die göttliche Wahrheit, theils das Jenseit bedeutet. Hier ist nur vom Diesseit, also vom Eintritte in die Kirche die Rede, weil dieser Eintritt durch den Glauben sowohl die Bedingung als das Unterpfand der *σωτηρία* ist.

26. 27. *Καὶ οὕτω — σωθήσεται.* Und hierauf wird ganz Israel selig werden. *Οὕτω* ist hierauf, demnach, oder nach dem. 5, 12. Ap.-G. 7, 8. 20, 11. 1 Thess. 4, 17. *Πᾶς Ἰσραήλ* ist die Ganzheit des jüdischen Volkes, wie vorher *τὸ πλήρωμα τ. ἐ.* und Vs. 32. *τοὺς πάντας*. Wie sich der Apostel den Verlauf der Bekehrung gedacht habe, läßt sich nicht bestimmen. Eben so wenig hat er sich unstreitig selbst klar gemacht, was mit den bereits Verstorbenen werden solle. Ueberhaupt ist zu sagen, daß in der ganzen Argumentation des Apostels keine dogmatische oder philosophische Bestimmtheit herrscht, indem er die jüdische Theorie mit der christlichen Praxis, also widerstreitende Sätze verbunden hat. *Σωθήσεται.* Man möchte sagen, daß der Apostel hier den ihm geläufigen *μερισμός* angewendet habe. Von den Heiden prädicirt er blos das *εἰσελθεῖν*, also die Bedingung der Seligkeit, und läßt die *σωτηρία* unerwähnt; von Israel prädicirt er die *σωτηρία* und läßt die Bedingung (*εἰσελθεῖν*) unberührt. Wenn beide Sätze einer aus dem anderen ergänzt oder beide verbunden werden, so geben sie ein vollständiges Ganze. Das ist das Characteristische des Merismus; darauf beruhet seine Wahrheit und Berechtigung.

Καθὼς γέγρ. Der Apostel gründet seine Hoffnung oder sein Mysterium weder auf einen *λόγος* noch auf eine *ἀποκάλυψις* des Herrn, wie anderwärts, sondern auf Worte des Propheten Jesaias, die an zwei verschiedenen Orten 59, 20. 21. und 27, 9. gelesen werden. Paulus verbindet sie beide, und verändert auch die Uebers. der LXX. Er sagt: Es wird kommen aus Zion der Erretter, und er wird von Jakob die Sünden abwenden. Und das ist mein Bund mit ihnen, wenn ich ihre Sünden wegnehmen werde. LXX. 59, 20. 21. *Καὶ ἥξει ἕνεκεν Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ. Καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη.* 27, 9. *Ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ* [*Ἰακώβ*]. Nach dem Hebr. 59, 20. 21. lautet es so (Gesen.): „Doch kommt für Zion ein Erlöser, für die von ihrer Missethat Bekehrten in Jakob. Und ich, das ist mein Bund mit ihnen, spricht Jehova. 27, 9. Dieses die Frucht der weg-

geschafften Sünde. Jesaias spricht von der Rückkehr aus dem Exil, welche erfolgen wird, wenn die Sünde Israels gesühnt und vernichtet, Israel bekehrt ist. Der Apostel hat diese Stelle auf die einstige Bekehrung und Rettung Israels bezogen, jedenfalls nach rabbinisch-mystischer Deutung, die keine Wahrheit hat, auch wenn das γέγραπται für dieselbe angerufen wird.

Ἥξει — ῥυόμενος. *Ἐκ Σιών* hat der Apostel aus eigner Machtvollkommenheit gesetzt; denn hebr. heißt es: וּבָא לְצִיּוֹן גּוֹאֵל wofür die LXX. ἕνεκεν Σιών, nämlich, um es zu befreien, gesetzt haben. Der Grund dieser Veränderung ist dunkel. Die meisten nehmen an, es sei ein Gedächtnißfehler. Das heißt eben so viel als Gedankenlosigkeit. Fr.: Quin ἕνεκεν Σιών minus ei placuit propterea, quod Messiam ut Sionitis opem ferret, venturum esse ex sequentibus v. satis appareret, quae Messiam primo nonnullis v. 26. [eher nonnullas, ἀσεβείας ohne Art.] deinde omnibus Sionitis v. 27. [eher omnibus peccatis, τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν] saluti futurum esse declararent. Itaque suo arbitratu ἐκ Σιών scripsit, ut sententiam acueret: exorietur servator in populo israel. (9, 5. 33. et primum nonnullos Israelitas (v. 26.) postea omnes servabit (v. 27.). Der Unterschied zwischen nonnullos (v. 26.) und omnes Israelitas (v. 27.) findet sich nicht im Texte; folglich ist die Rechtfertigung des ἐκ Σιών mißlungen. Vielmehr hat sich der Apostel das Verhältniß so gedacht. Der Prophet weissagt, daß für Zion ein Retter (also Christus) kommen und alle Sünden (folglich auch den Unglauben) von Jakob hinwegnehmen werde. Und das eben sei der Bund Gottes mit ihnen, nämlich die Rettung (ὁ ῥυόμενος), wann Gott alle Sünden weggenommen haben werde. Dieses deutet Paulus nun nach dem Sinne um: Aus Zion wird hervorgehen ein Erlöser, d. h. ein Solcher, welcher Rettung oder Heil bringt (ὁ ῥυόμενος scil. ἀπὸ τῆς ὀργῆς. 1 Theſſ. 1, 10.); derselbe nimmt die Sünden, (also auch den Unglauben oder die πώρωσις) von Jakob hinweg; und das ist eben mein Bund (meine Verheißung) mit ihnen (die ich ihnen gegeben habe), daß ihnen ein Retter oder Rettung kommen wird, wenn ich die Sünden hinweggenommen haben werde.

Καὶ ἀποστρέψει κ. τ. λ. וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב i. e. et iis quidem, qui in pop. isr. a peccato se averterint. Der Apostel hat sich an die LXX. gehalten, weil der Sinn dieser Uebersetzung besser für seinen Zweck diente. Leider haben die LXX. falsch übersetzt, und doch gründet darauf der Apostel das Mysterium. Ἀποστρέφειν ἀσεβείας kann heißen entweder entsündigen, die Sünden sühnen, oder von Sünden frei machen, d. i. bekehren. Der Apostel hat es im letztern Sinne genommen. Denn mit der Bekehrung ist die positive Begnadigung, die σωτηρία oder das σωθῆναι

unzertrennlich verbunden. Deshalb findet der Apostel ein Orakel von der Bekehrung der Juden in der Stelle.

27. *Καὶ αὕτη — διαθήκη.* Dieses kann hier keinen andern Sinn haben als den: Und das ist meine Verheißung die ich (*παρ' ἐμοῦ*) ihnen (*αὐτοῖς*) gebe. Die Verheißung ist aber die: *ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος.* Dr. Fr. nennt freilich die Erklärung, nach welcher das Wort *διαθήκη* für promissio genommen wird, inept. Dessen ungeachtet ist sie wahr; LXX. *τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ.* Denn um eine Verheißung handelt es sich bei Paulus und bei dem Propheten, Vs. 21. Man lese nur, was unmittelbar auf *διαθήκη* folgt. S. Gesen. Comment. zu Jes. 59, 21. „Sinn: ich Jehova aber verheiße, וַאֲנִי זֹאת בְּרִיתִי אוֹתָם Falsch ist daher auch dieses: non intellexerunt, *τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ διαθήκην* Paulo judice foedus dictum esse per Messiam cum Judaeis feriendum! Das ist nicht richtig. Denn *αὕτη διαθήκη* gehet auf *Ἥξει — Ἰακώβ* cet. und das ist eine Verheißung. Wenn gesagt wird: vox *αὕτη* verbis *ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* exponitur; so ist das nur in sofern richtig, als dadurch die Verheißung nochmals wiederholt wird; denn die Worte besagen dasselbe, was vorher durch die Worte *ἀποστρ. ἀσεβ.* ausgedrückt ist. Der Apostel will eben durch *ἀποστρ. ἀσεβ.* und *ἀφελ. τ. ἁμ.* das ausdrücken, daß Gott die *πώρωσις* von Israel aufheben oder hinwegnehmen werde. Und dann ist natürlich ihre *σωτηρία* entschieden. *Ὅταν* dem Sinne nach = *ὅτι.* — Der Sinn und Zusammenhang der ganzen Stelle von 24—27. ist also dieser: die ausgehauenen Zweige werden wieder eingepfropft; denn ihr sollt wissen, damit ihr euch nicht überhebt, daß ein Theil von Israel verhärtet ist, bis die ganze Heidenmenge in die Kirche Christi aufgenommen ist. Alsdann wird ganz Israel das Heil erlangen. Denn solche Verheißung findet sich beim Propheten in den Worten: es wird aus Zion ein Retter kommen und die Sünden von Jakob hinwegnehmen. Das ist die Verheißung Gottes, die er den Juden gegeben hat, wenn er ihre Sünden vergeben haben wird.

28—32. Weitere Begründung des von Paulus geoffenbarten Mysteriums. Vs. 28. ist mit dem Vorhergehenden nicht verbunden; es ist ein Asyndeton des ganzen Satzes, wie Gal. 2, 15. Röm. 8, 16. Als Uebergang ist zu ergänzen: Ihr, Heiden, meinet, das sei unmöglich, daß ganz Israel selig werden solle, weil es wegen seines Unglaubens Gott verhaßt sei. Hierauf erwiedere ich:

Κατὰ — δι' ὑμᾶς. In Beziehung auf das Evangelium sind sie verhaßt um Euretwillen; aber nach der Auswahl geliebt wegen der Väter. In *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* ist *κατὰ* nicht ganz gleich dem *κατά* in der Phrase *κατὰ τὴν ἐκλογήν.* Denn in *κ. τ. εὐ.* drückt *κατά* nur eine allgemeine Beziehung aus. Fr.: quod ad ev. attinet, a quo eos Deus per contumaciam iis in-

ditam arcuit." Vielmehr: In Betreff des Evangeliums, welches sie verworfen haben. — Ἐχθροὶ = θεοστυγεῖς 1, 30. invisi Deo, nicht inimici Dei. Die passive Bedeutung anzunehmen zwingt der Gegensatz ἀγαπητοί. Vgl. 5, 10. Gal. 4, 16. wo in beiden Stellen ἐχθρός eben so erklärt werden muß. Δι' ὑμᾶς, nämlich damit ihr das Heil empfinget. Dieser Gedanke beruhet auf der Meinung, daß die Heiden nur durch den Unglauben der Juden hätten gläubig werden können. Das wird schon durch das Beispiel der Bekehrung des Cornelius, Ap.-G. 10., widerlegt. Schwer zu erklären ist, wie der Apostel diese Ansicht sich gebildet hat. Die einzelne Erfahrung Ap.-G. 13, 46 ff. konnte doch nicht diesen Satz begründen. Und gewiß hat der Apostel bis in die späteste Zeit immer zuerst bei den Juden das Bekehrungsgeschäft begonnen; dennoch wurde die Bekehrung der Heiden keinesweges dadurch gefordert, daß die Juden das Evangelium verwarfen. Vgl. Ap.-G. 13, 50. 17, 5—10. 13. 18, 12. Der Gedanke findet sich aber auch nur in den drei Kapiteln, 9. 10. 11. Der polemische Eifer hat ihn wohl dazu geführt, diese Meinung aufzustellen.

Κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν κ. τ. λ., aber nach der Wahl geliebt wegen der Väter. Die ἐκλογή ist der Rathschluß Gottes, durch welchen er Israel so große Vorzüge gab, als 9, 4. 5. aufgezählt sind; weshalb es auch 11, 2. ὁ λαὸς αὐτοῦ, ὃν προέγνω genannt wird. Ἀγαπητοί geliebt, im Gegensatze von ἐχθροί. — Διὰ τοὺς πατέρας stehet im Parallelismus mit δι' ὑμᾶς; doch nur in einem formellen Sinne. Denn δι' ὑμᾶς bezeichnet den Zweck des Verhaßtseins der Juden, nämlich das Heil der Heiden; διὰ τοὺς πατέρας aber den Grund des Geliebtseins, der in der Frömmigkeit der Väter lag. Nicht wohl stimmt das zur prädestinatianischen Vorstellung, die der ἐκλογή zum Grunde liegt, nach welcher es heißen müßte, διὰ τὴν ἐκλογήν. Waren die Väter der Grund, daß Gott die Juden auserwählte und liebte: so war es nicht κατὰ τὴν ἐκλογήν, sondern blos διὰ τοὺς πατέρας; der Wille Gottes war kein absoluter, sondern relativer; sodaß wären die Väter nicht so gewesen, wie sie waren, d. h. der Liebe Gottes würdig, so wären auch die Juden nicht ἀγαπητοί gewesen. Unter den Vätern wird vornehmlich Abraham als φίλος θεοῦ bezeichnet. Jak. 2, 21. 23. Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ὑμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. — Καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· Ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη.

29. Ἀμεταμέλητα — κλῆσις. Denn unveränderlich sind die Gnadengaben Gottes und die Berufung. Ein streng prädestinatianischer Satz. Ἀμεταμέλητα, was nicht zu bereuen ist, und daher auch nicht zurückgenommen wird, also unveränderlich. 2 Kor. 7, 10. Σωτηρία ἀμεταμέλητος als

oxymoron, wegen λύπη. — Χαρίσματα sind die allgemeinen Gnadenerweisungen, κλῆσις das besondere χάρισμα der Erwählung zur Seligkeit. Denn daß die κλῆσις mit ἐκλογή in allen den Stellen zusammenfalle, in welchen κλῆσις im prägnanten Sinne, zugleich von der realgewordenen Berufung stehet, ist ganz klar und bekannt. Vgl. Röm. 8, 29. 30. 2 Theff. 1, 11. Ἵνα ὑμᾶς ἀξιώσῃ τῆς κλήσεως ὁ θεὸς ἡμῶν. Hebr. 3, 1. Κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι. Phil. 3, 14. Βραβεῖον τῆς κλήσεως. Von der κλῆσις oder der bloßen invitatio könnte gar nicht gesagt werden, daß sie unter die ἀμεταμέλητα χαρίσματα zu rechnen sei. Denn die κλῆσις ist zwar ein χάρισμα, aber kein ἀμεταμέλητον. Dieses ist die ἐκλογή, und eben κατὰ τὴν ἐκλογὴν nicht κατὰ κλῆσιν waren die Juden ἀγαπητοί und zwar in ewiger Weise. Hier will der Apostel beweisen, daß die Juden gar nicht verloren gehen können, weil sie ἐκλεκτοί oder κλητοί sind. Die κλῆσις muß daher soviel sein als ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις.

30. 31. Hier hebt der Apostel den möglichen Einwand, daß die ἀπείθεια der Juden sie dem Verderben überliefere.

Ὥσπερ — ἐλεηθῶσι. Denn wie ihr einst Gott ungehorsam waret, nun aber durch dieser (der Juden) Ungehorsam Erbarmung erlangt habt: so sind auch diese jetzt ungehorsam gewesen, damit sie durch die euch widerfahrene Barmherzigkeit selbst Barmherzigkeit empfingen.

Dieser Satz ruhet auf dem unbewiesenen Satze, daß der Unglaube der Juden den Heiden das Heil brachte; und selbst hieraus würde nicht folgen, daß das Heil der Heiden den Juden das Heil verbürge.

Ὥσπερ — τῷ θεῷ. Das ἀπειθεῖν der Heiden beziehet sich auf das Sündenleben im Heidenthume, 1, 18 ff. Eph. 2, 1 ff. Kol. 3, 7. 1 Petr. 4, 2. 3. Daß aber hier ihr Ungehorsam als ein Ungehorsam gegen Gott dargestellt wird, hat seinen Grund darin, daß sie dem materiellen Willen Gottes nicht gehorchten, sondern den eigenen Lüsten. 1 Petr. 4, 2. Εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον. Keineswegs aber (wie Fr. sagt) wird hier die heidnische Sündhaftigkeit von Gottes Willen und Wirken, also von seiner Allmacht abgeleitet, nicht einmal 1, 18 ff. noch vielweniger Vs. 32. — Νῦν δὲ ἐλεήθητε scil. ἐν Χριστῷ. Obwohl die πίστις die Bedingung ist, die von dem menschlichen Willen abhängt, so ist doch die κλῆσις εἰς τὴν βασιλείαν θεοῦ ein ἔλεος θεοῦ, Christus selbst ein χάρισμα τοῦ θ. und folglich haben die Heiden Barmherzigkeit empfangen durch die σωτήριος χάρις. Eph. 2, 5. χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Vs. 8. Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον. — Τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, durch dieser (der Juden) Unglauben. Der Unglaube der Juden wird weit seltener ἀπιστία als ἀπείθεια genannt; ἄπιστοι

sind die Heiden, die Juden dagegen ἀπειθεῖς, weil sie dem Rufe Gottes, der durch Joh. d. T., Christus und die Apostel an sie erging, nicht gehorchten. Vgl. Matth. 21, 28 ff. Wie schon gesagt, läßt sich durchaus nicht behaupten, daß der jüdische Unglaube die Rettung der Heiden auch nur erleichterte. Uebrigens ist die ἀπείθεια der Juden etwas ganz anderes als das ἠπειθῆσαι der Heiden. — Οὕτω — ἠπείθησαν scil. τῷ θεῷ oder Χριστῷ. — Τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι. Τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει d. h. **durch die Barmherzigkeit, die euch gegeben ist**; durch eure Begnadigung. Τ. ὑ. ἐλ. ist vorangestellt, um den Gegensatz von τῇ τούτων ἀπειθείᾳ desto stärker hervorzuheben. Beispiele dieser Trajection bieten Gal. 1, 11. 1 Kor. 9, 15. Ἵνα von der göttlichen Absicht; denn der Apostel leitet hier alles aus dem abs. decr. her. Καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι meton. (causa pro eff.) ἵνα καὶ αὐτοὶ σωθῶσι. Es bedarf keines Erweises, daß der Schluß von der Erbarmung der gläubigen Heiden auf die Begnadigung der ungläubigen Juden ein unbegründeter, ein Paralogismus ist, der nur dadurch möglich ist, daß dort die πίστις und hier die ἀπιστία nicht in Anschlag gebracht ist. Noch weniger läßt er sich vom prädestinat. Standpunkte aus rechtfertigen. Denn daraus würde folgen, daß der verdammende Wille zugleich ein lossprechender und keiner absolut sei.

32. Nicht sowohl Begründung als Folgerung aus dem vorigen Satze; wenigstens Erläuterung (γάρ, videlicet) desselben durch eine allgemeine Sentenz.

Συνέκλεισε κ. τ. λ. **Es hat nämlich Gott alle unter Ungehorsam beschlossen, damit er sich aller erbarme.**

An diesem Satze, der erhaben klingt, bricht sich die prädestinatianische Theorie. Denn es wäre fürwahr seltsam, und unvereinbar mit der Idee Gottes, wenn man sagen wollte, daß er alle unter die Sünde thue, um sich dann aller zu erbarmen. Das würde zuletzt nichts anderes heißen, als daß die Sünde nicht Sünde, sondern Wille Gottes und nicht der Weg zum Verderben sondern zum Heile sei. Der Apostel ist durch seine Theorie von dem allmächtigen Willen Gottes in der Wahl und Verwerfung auf diese Spitze getrieben worden. Seine Behauptung von der Begnadigung aller ist weder hinreichend begründet, noch im Einklange mit Christus, Matth. 13, 24 ff. und allen den Stellen, die von der Verdammniß der Gottlosen handeln. Selbst Mark. 16, 16. wird der Gegensatz ausgesprochen, daß nämlich die ἀπείθεια final sein kann. Merkwürdig ist, daß der menschenfreundliche Satz des Paulus das Christenthum aufhebt. Denn sind alle Sünder durch den allmächtigen Willen Gottes zur Sünde und durch sie zur Seligkeit bestimmt, und ist die κλῆσις ἀμεταμέλητος: so ist es mit der Lehre des Ev. nichts, mit dem Zurufe μετανοεῖτε nichts, und überhaupt mit der Tugend nichts; der Unterschied zwischen Gut und

Böse ist aufgehoben, indem die ἀπειθεῖς durch ihre ἀπείθεια die σωτηρίαν derer schaffen, die vorher durch ihre ἀπείθεια dem ἔλεος θεοῦ einen Schauplatz verschaffen; worauf dann die ἀπείθεια jener wieder dazu dienen muß, an sich den ἔλεος θεοῦ zu erfahren. So ist die Sünde nothwendig, damit Gott verherrlichet werde, und das Böse nur Mittel des Guten für das Diesseit und Jenseit; überdieß muß jeder die κλῆσις τοῦ θεοῦ ruhig abwarten; ja der ἀπειθής hat Hoffnung des ἔλεος; der Eingepfropfte aber die vergebliche Furcht, daß er ausgehauen werden könne.

Συνέκλεισε — ἀπείθειαν. Συγκλείειν τινὰ εἴς τι; heißt, jemand unter etwas verschließen oder beschließen, d. h. unbedingt abhängig von etwas machen. Hier wird gesagt, daß Gott alle unter die ἀπείθεια verschlossen, also absolut zur ἀπείθ. bestimmt habe, so daß sie unbedingt ἀπειθεῖς werden mußten, und sich dem gar nicht entziehen konnten. Dadurch wird die menschliche Freiheit vernichtet und das abs. decr. in seiner furchtbarsten Gestalt dargestellt. Τοὺς πάντας, also das ganze Menschengeschlecht, alle Menschen ohne Ausnahme. Denn οἱ πάντες bezeichnet die absolute Totalität derer, von welchen die Rede ist. Uebrigens ist die ἀπείθ. (der Ungehorsam gegen den materiellen Willen Gottes,) der Heiden und Juden verschieden. Bei jenen bedeutet es die Sünde, bei diesen den Ungehorsam gegen die κλῆσις τοῦ θεοῦ. Aber der Apostel sieht hier von diesem Unterschied ab. Wie ganz anders ist die ἀνάγκη, von welcher der Herr Matth. 18, 7. spricht, wie weit ist sie von einer absoluten Nothwendigkeit durch den Machtwillen Gottes entfernt. Ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ spricht ganz bestimmt die Seligkeit Aller aus; denn ἐλεεῖν kann nichts anderes bedeuten, als σώζειν. Sollte aber Gott alle unter die Sünde verschlossen haben, damit er sich zuletzt Aller erbarme: so wird dadurch nicht nur die Hölle aufgehoben, sondern auch der Satz, daß der Zweck die Mittel heilige, als ein Grundsatz der göttlichen Praxis und Weltordnung sanctionirt. In seiner Menschenfreundlichkeit hat der Apostel das Gefährliche seiner Lösung des Problems übersehen. Auch hat er 9, 1. 2. dieses Resultat wohl noch nicht vor Augen gehabt: so daß der Teufel, der Vater der Lüge und Sünde, der Messias des menschlichen Geschlechtes, der Führer durch die Hölle auf Erden zum Himmel des Jenseits erscheinet. Allerdings scheitert an diesem Verse das abs. decretum reprobationis (Mey.), aber desto greller tritt ein absolutum decr. electionis hervor, an welchem der ewige Unterschied des Guten und Bösen scheitert. Dieselbe Vorstellung ist Gal. 3, 22. ausgedrückt: Συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα [= τοὺς πάντας] ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν. Also alle mußten nach dem Zeugnisse der Schrift sündigen, damit die Verheißung mittelst des Glaubens an Jesum Christum den Gläubigen gegeben würde. Das widerspricht dem tiefsten

sittlichen Bewußtsein der Menschen; wie dem, was der Apostel selbst von der Verdammung der Heiden durch das Sittengesetz der Natur sagt, 2, 12—16.

Paulus hat das große Problem der damaligen Zeit, das die Verstockung der Juden und die Berufung der Heiden zum Gegenstande hatte, auf seine Weise gelöst, indem er den Knoten zerhaut und die Begnadigung Aller in Aussicht stellt, also das Problem selbst für einen Schein erklärt, der von dem höheren Standpunkte Gottes aus betrachtet verschwinde. Er hat sich sehr hoch hinaufgeschwungen; er stehet am Throne Gottes des Allerbarmers, wo ihm die Sünde nur als ein Erdennebel erscheint, den der helle Strahlenglanz der ewigen Gnadensonne durchblitzt. Kein Wunder, daß er ein Hallelujah anstimmt Vs. 33—36. und damit diese inhaltreiche Abhandlung, die so viele Schwierigkeiten hatte, welche er nur mit Hülfe der rabbinisch-christlichen Dialektik überwunden hat, feierlich schließet.

33. Ὦ βάθος — αὐτοῦ. O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Kenntniß Gottes! Wie unbegreiflich sind seine Beschlüsse, und unerforschlich seine Wege!

Βάθος, Tiefe, kann Unergründlichkeit (Unausdenkbarkeit) und Unerschöpflichkeit (Größe) bedeuten. Für ersteres spricht, was unmittelbar folgt und Vs. 34. *τίς ἔγνω κ. τ. λ.* auch 1 Kor. 2, 10. — *Πλοῦτος* ist der Gnadenreichthum *κατ᾽ ἐξοχήν* genannt. Denn da der Reichthum Güterfülle ist, zum Wohlthun bestimmt: so kann allerdings *πλοῦτος* absolut für *πλ. χάριτος* gesetzt werden. Vgl. Eph. 2, 4. *Ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει.* Eph. 1, 7. *Κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ.* Phil. 4, 19. *Ὁ δὲ θεὸς πληρώσει πᾶσαν χρείαν ὑμῶν κατὰ τὸν πλοῦτον αὐτοῦ.* Röm. 2, 4. *Ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς.* 10, 12. *Ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.* Uebrigens handelt wie Vs. 34. von der Weisheit und Kenntniß Gottes, so Vs. 35. von dem Gnadenreichthume. Auch dieses beweiset, daß *πλοῦτος* hier nicht im formalen, sondern im materialen Sinne gesetzt ist. Hat aber *πλοῦτος* den bestimmten und speciellen Sinn Gnadenfülle, so ist es den folgenden Genitiven, *σοφίας καὶ γνώσεως* coordinirt, und diese nicht dem Gen. *πλούτου* subordinirt, in dem Sinne: O Reichthumstiefe der Weisheit und Erkenntniß Gottes, sondern es heißt: o Tiefe des Reichthums und der Weisheit u. s. w. Daß dieser letzten Erklärung nicht das *καὶ* vor *σοφ.* und *γνώσ.* entgegenstehe, zeigt Fr. an vielen Beispielen, wo in der Zusammenstellung von drei Obj. nur die zwei letzten das *καὶ* erhalten. 2, 7. *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν.* 12, 2. *τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.* u. dgl. Es war also nicht nöthig zu schreiben, entweder *ὦ βαθ. καὶ πλ. κ. σ. κ. γν.* oder *ὦ β. πλ. σοφ. καὶ γν.*

καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ (gen. subj.) Schwer zu bestimmen ist der Unterschied zwischen *σοφία* und *γνῶσις*; doch ist wohl *γνῶσις* die theoretische Erkenntniß, *σοφία* die praktische, also die Weisheit im engsten Sinne. Hier also rühmt Paulus zunächst die *κρίματα*, d. h. die Veranstaltungen der göttlichen Weisheit, und dann die *ὁδούς*, oder die Mittel ihrer Ausführung, wozu *γνῶσις* der Dinge, der Zeit und der Ewigkeit erfordert wird. Vgl. Eph. 1, 8. *Ἧς* [*χάριτος*] *ἐπερίσσευσεν ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*, wenn nämlich diese Worte auf Gott bezogen werden, was de W. bejaht, Meyer verneint. — *Ὡς ἀνεξερεύνητα κρίματα*. Wie unergründlich oder unbegreiflich sind seine Gerichte, d. h. Beschlüsse; denn *κρίματα* sind decreta. Dergl. ist z. B. die neutestamentliche Oekonomie, durch welche die *πολυποίκιλος σοφία θεοῦ* bekannt wird. Eph. 3, 10. Vgl. 1 Kor. 1, 19. Die Beschlüsse gehören der Weisheit, nicht der *γνῶσις* an; für das umgekehrte Verhältniß erklärt sich Fr. ohne einen Grund anzuführen. Aber es ist natürlicher die Beschlüsse der Weisheit, und die Wege, Mittel, der Kenntniß zuzuschreiben. — *Καὶ ἀνεξ. αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*. Die Wege sind jedenfalls die Mittel, durch welche die Beschlüsse vollzogen werden. Diese fallen der *γνῶσις* anheim, weil zu ihrer Auswahl eine tiefe Kenntniß der Dinge erfordert wird. Speciell angewendet auf das Vorige, was den Ausruf und die Bewunderung des Apostels erregt hat: so sind die *κρίματα* die Beschlüsse über die Juden und Heiden; die *ὁδοί* sind die Mittel, z. B. *ἔλεος, ἀπείθεια, εὐαγγέλιον*, durch welche nun Juden und Heiden zur Seligkeit geführt werden sollten und sollen.

34. 35. *Τίς — αὐτῷ*. Denn wer hat den Verstand des Herrn erkannt, oder wer ist sein Berather gewesen; oder wer hat ihm zuvorgegeben, daß es ihm wieder vergolten werden müßte? Durch die Stelle Jes. 40, 13. wird nun bestätiget, daß die *σοφία* und *γνῶσις* Gottes unerforschlich sind. LXX.: *Τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; καὶ τίς αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο, ὅς συμβιβᾶ αὐτόν*. Der erste Satz gehet auf die Weisheit; der zweite auf die *γνῶσις*, weil bei der Wahl der Mittel allerdings Beirath gedacht werden könnte; während die Weisheit d. h. die Güte in den Heilsbeschlüssen unerforschlich ist, so daß niemand den *νοῦς*, die Gesinnung Gottes auszuforschen vermag. — Vs. 35. Nach Hiob 41, 3. wird der *πλοῦτος θεοῦ* geschildert. Die Worte hat nur der hebr. Text. Die LXX. haben etwas ganz anderes. Der Sinn ist: Wem hat Gott etwas zu vergelten; folglich ist alles, was er giebt, Gnadengeschenk, und das beweiset seine Gnadenfülle. *Καί* ist das hebr. ו und bedeutet, ut. Das Fut. enthält den Begriff der Nothwendigkeit.

36. *Ὅτι — ἀμήν*. Weil aus ihm, und durch ihn und zu ihm alle Dinge sind; ihm Ehre (Preis) in Ewigkeit! Amen.

Ὅτι begründet den vorigen Satz, daß niemand Gott etwas zuvorgegeben habe, wofür er von ihm etwas wieder fordern könnte. Τὰ πάντα, bezeichnet das All der Dinge, was ist, das ganze Sein. Ἐξ αὐτοῦ, d. h. Gott ist der Urgrund aller Dinge, aus seinem Willen gehet alles hervor. Δι' αὐτοῦ wird durch ihn d. h. mittelst seines Willens geschaffen, erhält durch seinen Schöpferwillen Existenz. Εἰς αὐτὸν, zu ihm hin strebt alles, weil alles den Zwecken Gottes dienen, für ihn gleichsam leben muß. Vgl. 1 Kor. 8, 6. Ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν. Doch kann allerdings das εἰς αὐτόν dieses aussagen, daß aller Dinge Ziel und Zweck in Gott und zu Gott hin ist; d. h. daß alles von ihm abhängt und erhalten wird. Kurz, Gott ist der Ur-, Mittel- und Endpunkt des Weltalls; das Centrum der Zeit und Ewigkeit. Das muß zugestanden werden, daß diese Stelle durchaus nichts trinitarisches enthält; eher könnte aus ihr gegen das Trinitätsdogma argumentirt werden. Denn da hier das διά Gott selbst, nicht dem Sohne beigelegt und bei εἰς αὐτόν wieder Gott und nicht der heil. Geist erwähnt wird: so scheinet allerdings der Apostel in dieser Stelle einen trinitarischen modus in dem göttlichen Wesen nicht anzuerkennen. Doch ist möglich, daß er hier nur deshalb den Sohn und Geist aus den Augen verlor, weil er blos von allgemeinen Rathschlüssen des Vaters über Juden und Heiden gehandelt hatte. Jedenfalls widerlegt sie die Beziehung von ὁ ἐπὶ πάντων θεός auf Christus. Denn das scheint unmöglich zu sein, daß der Apostel nach dem, was er hier mit solcher Emphase sagt, kurz vorher Christum τὸν ἐπὶ πάντων θεόν genannt habe. Auch Eph. 4, 6. heißt es von dem Vater, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι. — Δόξα, laus, scil. εἴη. Der feierliche Schluß ist einer solchen Untersuchung, als der Apostel von Kap. 1 — 11. angestellt hat, und zwar mit der höchsten Geistesenergie, sehr würdig und angemessen. Bei allen dialektischen Verfehlungen zeigt sich doch in dem Ganzen der hohe Geist des Apostels, der seines Gleichen sucht und nicht findet; ja selbst das Hauptziel seiner Darstellung ist durchaus richtig, nämlich, daß Gott das Heil Aller bezwecke, und daß Unglaube wie Glaube dem allmächtigen und heiligen Willen Gottes unterworfen sind, so daß beides, nur unter Voraussetzung der menschlichen Freiheit, der πρόθεσις Gottes gemäß erfolgt oder zur Erscheinung kommt.

Uebersetzung.

Kap. 11.

1. Ich sage also, hat Gott sein Volk verstoßen? Nimmermehr! Denn auch ich bin ein Israelit, aus dem Samen Abrahams, vom Stamme Benjamin. 2. Nicht hat Gott sein Volk verstoßen, welches er vorher erkannte. Oder wisset ihr nicht, was im [Buche] Elias die Schrift sagt, als er bei Gott gegen Israel bittet? 3. Herr, deine Propheten haben sie getödet, und deine Altäre umgestürzt; und ich bin allein übergeblieben, und sie stellen meinem Leben nach. 4. Aber was antwortet der Gottesspruch? Ich habe mir siebentausend Menschen übrig gelassen, welche das Knie vor Baal nicht gebeugt haben! 5. So ist auch jetzt ein Rest mittelst der Gnadenwahl geblieben. 6. Wenn aber aus Gnade, so ist es nicht aus Verdienst; sonst ist die Gnade nicht Gnade. 7. Wie also? Wornach Israel strebt, hat es nicht erlangt; die Ausgewählten aber haben es erlangt; die Uebrigen dagegen sind verhärtet worden. 8. Gemäß der Schrift: Er hat ihnen gegeben einen Geist der Betäubung, Augen, nicht zu sehen, und Ohren, nicht zu hören, bis auf den heutigen Tag. 9. Und David saget: Es werde ihnen ihr Mahl zum Netze und zum Fange, und zum Falle und zur Vergeltung. 10. Es dunkele ihr Auge, daß sie nicht sehen; und ihren Rücken krümme für immer zusammen. 11. Ich sage also: Sind sie angestoßen, damit sie fallen sollten? Keinesweges! Sondern durch ihren Fall ist den Heiden das Heil [geworden], um sie eifersüchtig zu machen. 12. Wenn aber ihr Fall Reichthum der Welt, und ihr Schaden Reichthum der Heiden [geworden ist], wie viel mehr ihre Fülle! 13. Denn ich sage euch, den Heiden, in wie fern ich der Heiden Apostel bin, verherrliche ich mein Amt, 14. ob ich etwa meine Stammgenossen anreizen möchte, und einige von ihnen retten. 15. Denn wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Welt ist; was ist ihre Aufnahme [anderes], als Todtenbelebung? 16. Denn wenn der Grundstoff heilig ist, [ists] auch der Teig, und ist die Wurzel heilig, [sinds] auch die Zweige. 17. Wenn aber Einige der Zweige ausgebrochen wurden, du aber als wilder Oelbaum ihnen eingepropft und Mitgenosse der Wurzel und der Fettigkeit des Oelbaums wurdest: 18. so überhebe dich nicht gegen die Zweige. Wenn du dich aber überhebest, [so bedenke]: nicht du trägest die Wurzel, sondern die Wurzel dich! 19. Du wirst nun sagen: Ausgebrochen wurden die Zweige, damit ich eingepfropft würde. 20. Recht! Durch Unglauben wurden sie ausgebrochen, durch Glauben stehest du! Nicht sei hochmüthig, sondern fürchte dich! 21. Denn wenn Gott der natür-

lichen Zweige nicht geschont hat, wird er auch deiner nicht schonen! 22. Schaue also die Güte und die Strenge Gottes! Strenge gegen die Gefallenen; aber gegen dich Güte, dafern du in der Güte beharrest; sonst wirst auch du abgehauen werden. 23. Jene aber, wenn sie nicht im Unglauben beharren, werden eingepfropft werden; denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen. 24. Denn wenn du aus dem natürlichen wilden Oelbaume ausgehauen und wider die Natur in den guten Oelbaum eingepfropft wurdest, wie viel mehr werden diese natürlichen [Zweige] ihrem eigenen Oelbaume eingepfropft werden. 25. Denn ihr sollet wissen, Brüder, dieses Geheimniß, damit ihr nicht stolz werdet; daß ein Theil Israels verhärtet worden ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen sein wird [in das Reich Christi]. 26. Und so wird ganz Israel gerettet werden, wie die Schrift saget: Kommen wird aus Zion der Retter, und wird hinwegnehmen die Sünden von Jakob. 27. Und das ist mein Bündniß [Versprechen], das ich ihnen gegeben habe, wenn ich werde weggenommen haben ihre Sünden. 28. Dem Evangelium nach sind sie verhaßt um euretwillen; der Auswahl nach [sind sie] geliebt, wegen der Väter. 29. Denn unveränderlich sind Gnadenbeschlüsse und Berufung Gottes. 30. Denn wie ihr einst gegen Gott ungehorsam waret, nun aber Erbarmung erlangt habet durch jener Ungehorsam; 31. so sind auch diese jetzt ungehorsam für eure Erbarmung, damit auch sie Gnade erlangen. 32. Denn Gott hat Alle unter den Ungehorsam beschlossen, damit er sich Aller erbarme.

33. O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie unerforschlich sind seine Beschlüsse, und unergründlich seine Wege! 34. Denn wer hat erkannt den Sinn des Herrn, oder wer ist sein Berather gewesen? 35. Oder wer hat ihm zuvor gegeben, daß ihm wiedervergolten werden müßte. 35. Denn von ihm, durch ihn, zu ihm ist alles. Ihm [sei] Ehre in Ewigkeit! Amen.

Zweiter, praktischer Theil.

Ethische Belehrungen und Ermahnungen.

Kap. 12, 1. — 15, 13.

In keinem Briefe des Apostels sondert sich der ethische Theil so scharf von dem dogmatischen ab, als in diesem an die

Römer. Die Strenge oder Schärfe der Absonderung bestehet nicht blos darin, daß der paränetische Theil eben nur ethische Vorschriften und Ermahnungen enthält; sondern auch das Besondere wird wahrgenommen, daß bei diesen sittlichen Belehrungen auf die vorhergehende dogmatische Exposition gar keine Rücksicht genommen wird. Dieses ist um so auffallender, theils weil die dogmatische Abhandlung so viele ethische Momente enthält; theils weil der Apostel die Römische Gemeinde nicht kannte, und dadurch bewogen wurde, mehr allgemeine, als specielle Vorschriften zu geben, folglich auch doppelte Veranlassung hatte, auf die dargelegten Dogmen Rücksicht zu nehmen.

So verfährt er weder in dem Briefe an die Galater, noch selbst in den Briefen an die Eph., Kol. und Thess. In allen diesen Briefen wird in dem ethischen Theile mannigfaltige Rücksicht auf die vorher dargelegten Dogmen genommen, und weit speciellere Vorschriften gegeben. Auch das bemerken wir an dem praktischen Theile des Römerbriefes, daß der Apostel in Bezug auf die Warnungen vor Sünden und Lastern zurückhaltender ist, als in den andern Briefen, wo Lüge, Diebstahl, Geiz, Wollust u. dgl. mit ernsten und scharfen Worten gerügt werden, und zwar mit specieller Beziehung auf die Leser. Eine solche Warnung findet sich aber nur 13, 12 — 14. Vielleicht liegt hiervon der Grund darin, daß Kap. 1. und 2. diese Laster hinreichend geschildert sind, und so indirect nachdrücklich genug vor denselben gewarnt worden war. Vielleicht hielt es der Apostel für Klugheitspflicht, in Beziehung auf eine Gemeinde, die durch die Bedeutung der Hauptstadt und des Römischen Namens mit Vorsicht zu behandeln war, zurückhaltender zu sein, um sich nicht den Eingang in die Herzen selbst zu versperren. Daher jedenfalls die seltene und auffallende Nachsicht gegen die Schwachen, Kap. 14. 15.

Dagegen ist auch dieses zu bemerken, daß in keinem Briefe die ethischen Dinge so umfassend in paränetischer Form dargestellt sind, als in diesem.

In den Vorschriften und Ermahnungen lässet sich keine logische Gliederung und Ordnung wahrnehmen. Deshalb muß von allgemeinen Rubriken abgesehen werden.

Kap. 12.

1. 2. Ermahnung zum sittlichen Denken und Handeln.

Παρακαλῶ — τ. θεοῦ. Ich ermahne daher euch, Brüder, bei der Barmherzigkeit Gottes.

Παρακαλῶ. Ob *παρακαλεῖν* hier beschwören oder ermahnen bedeute, ist gleichgültig. Aber gewiß letzteres, weil es in die-

ser Bedeutung so oft und fast in jedem Uebergange von der dogmatischen Exposition zur ethischen Paränese gesetzt ist.

Οὖν. Es ist ein vergeblicher Streit, worauf *οὖν* zu beziehen sei, ob wegen *διὰ τ. οἰκτιρμῶν* auf 11, 32. oder auf 11, 35. oder auf die ganze vorhergehende Belehrung. Es scheint in eben der weiten Bedeutung gesetzt zu sein, als das Quae cum ita sint, beim Cicero; jedenfalls müßte es auf den ganzen heilbringenden Rathschluß Gottes in Christo gehen, durch den Juden und Heiden gerettet worden sind. Denn dieser verpflichtet zu heiligem Sinne und Leben, weil die *ἁμαρτία* durch die Veranstaltung Gottes in Christo vernichtet ist, *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Es verhält sich mit dem *οὖν* in der vorliegenden Stelle vollkommen so, wie mit dem *οὖν* Eph. 4, 1. Denn wenn es dort heißt: *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ — ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε:* so ist klar, daß das *οὖν* aus der ganzen vorhergehenden Abhandlung von der *κλῆσις*, die bereits 1, 3. begann, folgert und nicht mit Meyer auf 3, 23. zu beziehen ist, vielmehr Winzer Recht hat: *οὖν* folgere ex toto sententiarum quae capitibus antegressis propositae fuerint argumento et ambitu. Derselbe Fall findet statt 1 Theff. 4, 1. Kol. 3, 1. Wenn Fr. sagt: Nemo hanc rem (die Beziehung auf 11, 32.) in dubium vocasset, si Ap. *παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς διὰ τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ* scripsisset: so ist zu bemerken, daß er ja eben das nicht geschrieben hat, und daß Vs. 32. auf eine zukünftige Zeit gehet. Eher müßte es also auf Vs. 30. *νῦν δὲ ἠλεήθητε* bezogen werden. Aber diese weit zweckmäßigere Beziehung schließt nichts anderes ein, als den ganzen Heilsrathschluß und dieser ists allein, der durch *οὖν* und *οἰκτιρμοί* angedeutet wird. Bengel bemerkt zu *παρακαλῶ*: Moses jubet: apostolus hortatur. Allerdings ist diese *παράκλησις* ächt christlich, und setzet die volle Freiheit des Willens voraus, der auch durch die Erbsünde nicht gebunden ist, die Christus weder anerkannt, noch aufgehoben hat. — *Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τ. θ.* Beng.: Totum noema derivatur ex cap. I — V. vocabulum fluit ex antitheto irae, c. I, 18. nam innuitur h. l. tota oeconomia gratiae sive misericordiae, ab ira nos eximens et gentes inprimis ad officium excitans c. XV, 9. *Διὰ* „bezeichnet die vermittelnde Idee, durch welche die Ermahnung wirksam ist, wie 15, 30. 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 10, 7." Thol. *Οἰκτιρμοί*, erbarmende Gesinnung. Der Plur. scheinet der Verstärkung wegen gesetzt zu sein. Dem hebr. רַחֲמִים entspricht nicht sowohl *οἰκτιρμοί* als *σπλάγχνα;* aber allerdings kann der Plur. aus *σπλ.* entstanden sein.

Παραστῆσαι — ὑμῶν, eure Leiber darzustellen als ein Opfer, welches lebendig, heilig, Gott wohlgefällig, euer geistiger Gottesdienst ist.

Παραστῆσαι. Der Ausdruck ist vom Darstellen der Opfer vor dem Priester entlehnt. Denn diesem zunächst mußten die Opfer vorgestellt werden, damit er die Beschaffenheit untersuche, und nachher sie zum Altar bringe. Falsch ist es daher, was Reiche behauptet und zu erweisen sucht, daß „von dem Hinstellen der Opferthiere neben den Altar, um sie zu opfern, der Ausdruck entlehnt sei." Bei den Juden konnte es nur von dem Darstellen vor den Priester verstanden werden, da die Laien dem Altare gar nicht zu nahe kommen durften. Dennoch aber bedeutet *παρ.* geradezu weihen, heiligen, 6, 13. *Ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ.* — *Τὰ σώματα ὑμῶν.* Allerdings, was auch Meyer und Fritzsche dagegen sagen mögen, ist wegen der Opfermetapher *τ. σ. ὑ.* für *ὑμᾶς αὐτούς* gesetzt, „eure Leiber" nicht im Gegensatze des *νοῦς*, von dem Vs. 2. die Rede ist. Das Bild ist von den Opferthieren entlehnt, wie die folgenden Beiwörter *ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρ. τ. θ.* beweisen. Aber eben deshalb kann *τ. σ. ὑ.* nicht von den Leibern verstanden werden, sondern der ganze Mensch soll sein ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer; Vs. 2. wird erklärt, wie das zu machen sei. (Falsch Fr. Praeterea Romanorum corporibus vs. 2. eorum mens opponitur, quam eos pie innovare oporteat. Nein! Durch die Geisterneuerung allein können die *σώματα*, d. i. die Personen, heilig werden.) Vgl. 6, 11—13. *Οὕτω καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν. Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ· μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας, καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.* Hier wechselt die Vorstellung des ganzen Menschen mit der von *σῶμα* und *μέλη* so, daß man deutlich siehet, wie beide nach dem Sinne des Apostels auf das engste verbunden sind, und gar nicht getrennt gedacht werden sollen und können. Ist es denn möglich die *σώματα* als ein heiliges Opfer dem Herrn zu widmen, ohne Heiligung des inwendigen Menschen? Dennoch hat der Apostel nicht ohne Grund *σώματα* für *ἑαυτούς* gesetzt; zunächst wegen des Opferthieres; sodann aber, weil die innere Heiligung sich äußern muß durch das *σῶμα* oder die *μέλη*; und endlich, weil die Heiligung des Körpers die Vollendung der Heiligung ist, 8, 11. *Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.* — *Θυσίαν ζῶσαν.* Der Begriff des „lebenden" ist hier nicht bestimmt. Es kann im Gegensatze zu den getödeten Opferthieren gesetzt sein, und das ist das unwahrscheinlichste; es kann aber auch im prägnanten Sinne stehen, um das wahre geistliche Leben zu bezeichnen, und das ist das wahrscheinlichste. Denn das bloße

Nichttodtsein konnte der Apostel unmöglich hervorheben wollen. Zwar mußte er das Leben, weil es ein wesentliches Erforderniß beim Opferthiere ist, erwähnen: nur mußte der Begriff in dem Ektypus ein gesteigerter sein; ζῶσαν hat also den Begriff der ζωὴ πνευματική. Fr. erklärt: hostiam vivam actuosam quae spiret, et aliquid [was?] moliatur. Das wäre genug? Joh. 6, 51. ist ἄρτος ζῶν jedenfalls das Manna, welches Leben hat und also auch giebt, d. h. Geist in sich trägt und das geistige Leben nährt, und nicht blos den Körper; deshalb nennet sich Jesus so; nicht im entferntesten Sinne, wie Fr. will: se ejusmodi manna esse, quod vitam profundere et mori possit. Das ist eine verwunderliche Erklärung. Das folgende Merkmal ἁγίαν ist deshalb nicht müßig, sondern bezeichnet die volle Makellosigkeit. Hier an unserer Stelle ist es so viel als ἄμωμον. Hebr. 9, 14. Ὃς [Χριστός] διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ Θεῷ vgl. 1 Petr. 1, 19. Ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου. Eph. 1, 4. Εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ. 5, 27. Ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπῖλον ἢ ῥυτίδα, ἤ τι τῶν τοιούτων, ἀλλ' ἵνα ᾖ ἁγία καὶ ἄμωμος. — Εὐάρεστον τῷ Θεῷ ist das Resultat aus den beiden vorhergenannten Merkmalen des Opfers. Phil. 4, 18. Ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτὴν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ. Hebr. 13, 16. Τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ Θεός. 1 Petr. 2, 5. Ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας εὐπροσδέκτους τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. — Τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν kann entweder als Apposition mit θυσίαν verbunden, oder als Apposition zu dem ganzen Satze betrachtet werden, ἥτις ἐστὶν ἡ λ. λ. ὑμ. Letzteres ist das angemessenste (Winer S. 335.). So auch Wilke a. a. O. S. 96. Eine große Zahl analoger Beispiele giebt und erläutert Fr. z. d. St. „Weniger leicht und natürlich" (Mey.) ist sie allerdings, aber nothwendig. Λατρεία bezeichnet den ganzen Gottesdienst, nicht blos das Opfer. Λογική ist = πνευματική und der Gegensatz von σαρκική. Denn letzteres war der Opferdienst, als ein rein äußerlicher. Es ist also nicht ein vernunftgemäßer im Gegensatze eines unvernünftigen (ἄλογος), aber noch weniger ein durch Gottes Wort (λόγος Θ.) vorgeschriebener. Denn 1 Petr. 2, 2. kann λογικὸν γάλα keinenfalls τὸ τοῦ λόγου γάλα, d. h. die Milch des Evangeliums bedeuten; weil λογικός diese Bedeutung nicht hat. Nur das kann befremden, warum der Apostel das ihm so geläufige πνευματική nicht gesetzt hat, vorzüglich da er πνεῦμα vom Gottesdienste gebraucht. Phil. 3, 3. Ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομὴ, οἱ πνεύματι Θεῷ λατρεύοντες, καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.

Obgleich das schwer zu sagen ist, weil die Petrinische Redensart λογικὸν γάλα, Geistesmilch, eben eine Petrinische und nicht Paulinische ist: doch kann λογικὴ λατρεία nichts anderes bedeuten,

als *πνευματικὴ λ.* eine ganz geistige und geistliche (Gegensatz *σαρκική*) Verehrung. Fr. *ἡ λατρεία* est cultus externus, et *λογικός* mente informatus, cogitatus, animo fictus, imaginarius, (ideell). Aber *λατρεία* ist nicht blos cultus externus und *λογική* gewiß nicht animo fictus und weder dieses noch imaginarius ideell; der Begriff ideell überhaupt nicht paulinisch, ja nicht evangelisch. Was die ganze Sentenz anbetrifft, so ist klar, daß der Apostel auf das bestimmteste den Erlöseten oder Versöhnten Heiligung zur Pflicht macht, und zugleich erklärt, daß dieses der wahre eigentliche Gottesdienst sei. Wie weit ist die römische und griechische Kirche von diesem Kanon abgeirrt!

2. *Καὶ μὴ — τούτῳ.* Und stellet euch nicht diesem Zeitalter gleich. Vollkommen richtig: Theophyl. *Ὑποτίθεται ἡμῖν τρόπον, δι' οὗ δυνησόμεθα τὴν λογικὴν λατρείαν κατορθῶσαι.* Chrys. *Λέγει καὶ τὸν τρόπον δι' οὗ δυνατὸν κατορθοῦν. Τίς οὖν ὁ τρόπος; μὴ συσχηματίζεσθε κ. τ. λ. Συσχηματίζεσθαι* (Lachm.) und *μεταμορφοῦσθαι*, (Inf. anstatt der Imp. *—ζεσθε, —σθε*) von *παρακαλῶ* abhängig und *παραστῆσαι* coordinirt, ist Correctur, und zwar nicht die angemessenste. Denn in diesem Verse wird die Art und Weise dargelegt, wie die Christen es dahin bringen können, daß sie Gott eine *λογικὴν λατρείαν* widmen, und sich selbst als heilige und lebendige Opfer darstellen. Folglich ist es dem *παραστῆσαι* nicht coordinirt, und hängt nicht von *παρακαλῶ* ab, sondern enthält eine Regel oder einen guten Rath. *Καί* ist daher nicht bloße Copula, sondern drückt vielmehr den Zusammenhang des antecedens und consequens aus. *Συσχηματίζεσθαι τ. αἰ. τ.* heißt das *σχῆμα* des *αἰὼν οὗτος*, also des sündigen Geschlechts annehmen. *Σχῆμα* ist eigentlich das äußere Wesen. Da nun das Aeußere von dem Inneren abhängig ist: so erklärt sich Paulus weiter, was die Christen in dieser Beziehung zu thun haben, um eben nicht dieses Wesen sich anzubilden.

Ἀλλὰ — τέλειον. Sondern verwandelt euch durch Erneuerung des Geistes, damit ihr prüfet, was der Wille Gottes sei, der gute, und wohlgefällige und vollkommene. *Μεταμορφοῦσθαι* heißet eine andere *μορφήν* annehmen, oder wie *μετανοεῖν* einen anderen *νοῦς* sich aneignen. Was ist nun *μορφή*? Es bezeichnet allerdings zunächst die äußere Form wie *σχῆμα*, Phil. 2, 7. 8., wo *μορφὴν δούλου λαβών* erklärt wird *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.* Mark. 16, 12. *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*, wobei nichts anderes verstanden werden kann, als daß der äußere Anblick verschieden war, wie bei der *μεταμόρφωσις* auf dem Berge. Mark. 9, 2 ff. Matth. 17, 1 ff. vgl. Luk. 9, 28 ff.; denn auch bei dieser erschien Christus nur im äußeren Lichtglanze. Aber Phil. 2, 6. ist *ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ* durch *εἶναι ἴσα θεῷ* erklärt. Folglich ist *μορφὴ θεοῦ* nicht sowohl das Wesen, als der plastische Aus-

druck des Wesens oder der inneren Vollkommenheit Gottes. (Vgl. 2, 20. wo der νόμος als μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ ἀληθείας der Ausdruck der Erkenntniß und der Wahrheit ist.) Der Gegensatz ist μορφὴ δούλου, welches den Körper als die Form des Knechts=, d. i. Menschenwesens anzeigt, weshalb die κένωσις vorausgehen mußte. Es heißt: ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. In unserer Stelle gehet der Apostel von dem Aeußeren zum Inneren fort; nachdem er gesagt hat: καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, nehmet nicht das äußere Wesen dieser Welt an, fügt er hinzu: ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε, gestaltet euch (innerlich) um. Wodurch dieses geschehe, erklärt er in den Worten: ἀνακαινώσει τοῦ νοός. Νοῦς bezeichnet den inwendigen Menschen (ἔσω ἄνθρωπος), also das ganze geistige Wesen, Verstand und Willen. Die Erneuerung des Geistes ist nichts anderes als das Annehmen einer verschiedenen sittlichen Denkart, nämlich des heil. Geistes (anstatt der σάρξ), durch dessen Eintritt in das Innere eben die παλιγγενεσία vor sich gehet, die wesentlich in der Liebe bestehet. Ἀνακ. νοός ist nicht = ἀνακ. πν. ἁγ. Tit. 3, 5.; denn diese ist die Erneuerung, welche der h. G. bewirkt, gen. subj.; jene hingegen ist die mit dem νοῦς vorgehende Umbildung, gen. obj. — Εἰς τὸ δοκ. ὑμᾶς. Εἰς drückt den Zweck aus, wozu diese Erneuerung dienen soll; es hängt mit μεταμ. zusammen. Verändert euch durch Erneuerung eures inwendigen Menschen, damit ihr prüfet. Nicht ist εἰς = ὥστε, ita ut. Ohne Erneuerung ist das Prüfen unmöglich. Δοκιμάζειν ist prüfen, d. h. denkend und untersuchend erkennen. — Τὸ θέλημα τ. θ. Das Reich Gottes bestehet darin, daß der Wille Gottes geschiehet, der νόμος θεοῦ erfüllt wird. Bürger des Gottesreiches haben daher keine wichtigere Aufgabe, als zu prüfen, was der Wille Gottes ist. — Τὸ ἀγ. καὶ εὐαρ. καὶ τέλειον sind Substantiven: das Gute, und Wohlgefällige und Vollkommene. Denn εὐάρεστον als Eigenschaft des göttlichen Willens ist unpassend; dagegen wird das εὐάρεστον τῷ θεῷ oder κυρίῳ, als ein selbständiges, oft erwähnt. Eph. 5, 10. Phil. 4, 18. Kol. 3, 20. Τὸ ἀγαθόν und τέλειον sind, jenes ein materieller, dieses ein formeller Begriff, im Ganzen Eines und Dasselbe, nämlich das, was Gott will. Ἀγαθόν ist das Sittlichgute, τέλειον, das höchste Gute, das wahrhaft Göttliche, Matth. 5, 46.

3 ff. Der Apostel erläutert nun das ἀγαθόν, εὐάρεστον und τέλειον durch Vorschriften für das sittliche Denken und Handeln. In diesen Erläuterungen ist keine sichtbare logische Ordnung, aber ihr Umfang umfasset das ganze Leben in allen seinen verschiedenen Verhältnissen. Von der Bescheidenheit und Demuth gehet er aus, die er Vs. 3. im Allgemeinen als Forderung aufstellet; Vs. 4. 5. durch die Vorstellung des Leibes

Christi, an dem wir einzelne Glieder sind, begründet, und dann 6 ff. durch Specialisirung der Pflichten erläutert. Die letzte Beziehung hat keine sichtbare Gränze in der Darstellung des Apostels, sondern läuft in eine Sittenlehre durch gemischte Sätze aus.

3. *Λέγω — φρονεῖν.* Denn ich gebiete vermöge der mir verliehenen Gnade jedem unter euch nicht weiter von sich zu denken, als sich gebührt.

Λέγω bedeutet hier nicht blos ich sage, sondern, ich gebiete oder ermahne. Es ist dasselbe Sagen, was Christo so oft mit nachfolgendem Imperat. in den Evangelien beigelegt wird. Z. B. Luk. 16, 9. *Καγὼ ὑμῖν λέγω· ποιήσατε ἑαυτοῖς φίλους κ. τ. λ.* Matth. 5, 44. *Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε κ. τ. λ.* Philem. 8. Richtig ist des Flacius (s. Bengel) Bemerkung z. u. Stelle: edico. Hoc verbum hortationi subsequenti moratae vim addit imperativi. — *Γάρ.* Beng.: Docet, quid voluntas Dei velit. Also ist das, wozu er ermahnt (*λέγω*), eine Exposition *τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν, τὸ εὐάρεστον, τὸ τέλειον.* — *Διὰ τ. χ. τ. δ. μ.* Die *χάρις* ist hier das Apostelamt, das ihm von Gott gegeben war, 15, 15. Eph. 3, 7. 8. ja der specielle Auftrag der Heidenbekehrung, S. z. 1, 5. *Διά*, vermöge, vermittelst. Vorher hatte er die allgemeine Ermahnung zur Heiligung des Herzens und Lebens, *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ*, ausgesprochen; die specielle begründet er durch die ihm verliehene Gnade in der Bestellung zum Apostelamte. Das ist sehr consequent. Denn die Apostel waren dazu bestimmt, nicht blos im Allgemeinen zu lehren und zu ermahnen, sondern auch das Specielle und Individuelle aus dem Generellen abzuleiten und darzulegen; überhaupt auch sittliche Gesetzgeber zu sein auf dem Grunde der allgemeinen *χάρις, ἀγάπη τ. θ.* Matth. 28, 20. *Διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐντειλάμην ὑμῖν.* Diese specielle Art der *διδασκαλία* ist die Folge der allgemeinen (Vs. 19. *μαθητεύσατε*) und der damit verbundenen Aufnahme in die Kirche durch die Taufe (*βαπτίζοντες*).

Παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, d. i. jedem Einzelnen unter euch. An eine Eintheilung, z. B. Arme und Reiche, *ἰδιώτῃ καὶ ἄρχοντι*, sive Judaeus sive ethnicus olim fuerit, hat Paulus nicht gedacht; eher an den Unterschied durch die Geistesgaben und Gemeindeämter (Fr.). Doch auch das nicht, weil der Ausdruck völlig allgemein ist, und eigentlich jeder aufgeblasen sein kann durch Einbildung. Uebrigens gelten die folgenden Vorschriften nicht sowohl der Gesammtheit, wie Vs. 1., als vielmehr den einzelnen Gliedern des Leibes. — *Ὑπερφρονεῖν* = *ὑψηλοφρονεῖν.* Freilich ist hier *ὑπ.* relativ gedacht für *φρονεῖν ὑπὲρ τοῦτο ὃ δεῖ φρονεῖν.* Dennoch hat es der Apostel absolut gesetzt und die Relativität des Sinnes, durch *παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν* ausgedrückt. *Παρά* bezeichnet die Ueberschreitung der Linie oder des Zieles. *Ὃ δεῖ*

φρονεῖν. Das ὅ gehört zu δεῖ, nicht zu φρονεῖν, und zeiget das Richtmaß an. Φρονεῖν aber stehet in der allgemeinsten Bedeutung im Sinne haben, d. h. animo volvere, also denken, urtheilen, wirken, handeln, mit der versteckten Beziehung auf das eigene Selbst, als Gegenstand des φρονεῖν.

Φρονεῖν — πίστεως. Sondern zu denken zum Rechtdenken, nachdem Gott jedem das Maß des Glaubens ertheilt hat. Φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ist eine Paronomasie, die sich im Deutschen nicht wiedergeben lässet, vorzüglich auch wegen des Doppelsinnes von φρονεῖν und σωφρονεῖν. Denn φρονεῖν scheinet hier nicht blos die Selbstbeurtheilung, sondern auch die thätige, handelnde Richtung des Selbst, das Wollen zu bedeuten. Σωφρονεῖν aber enthält zugleich mit der Bescheidenheit und Mäßigung des Urtheiles das rechte Wirken und Handeln. Der Apostel giebt daher die Vorschrift, daß man bei dem φρονεῖν oder der Geistesthätigkeit das σωφρονεῖν zum Ziele machen müsse. Bescheidenheit erschöpft den Begriff des σωφρονεῖν nicht, weil er schon hier die Wirksamkeit für das gemeinsame Wohl im Auge hat, die er von Vs. 4. an, ihren Hauptäußerungen nach, entwickelt. Daher giebt er auch einen Wink, wornach jeder Einzelne das σωφρονεῖν abmessen könne, nämlich ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως. Die Trajection anstatt ὡς ὁ θεὸς ἑκάστῳ ἐμ. macht keine Schwierigkeit; weit mehr der Begriff des μέτρον τῆς πίστεως, und des ὁ θεὸς ἐμέρισε.

Μέτρον τ. π. Zunächst erscheinet es auffallend, daß Paulus von einem Maße des Glaubens spricht. Denn in dem Glauben, seinem subjectiven Wesen nach, scheinet eine Gradation nicht statt finden zu können. Wie zwischen Glauben und Nichtglauben kein Drittes in der Mitte stehen kann: so sollte man meinen, kann auch zwischen Glauben und Glauben kein Unterschied sein. Dennoch wird von Paulus zwischen πίστις und πίστις ein Unterschied gemacht. Die eine πίστις ist die unerlaßliche, allgemeine Forderung des Christenthums; man muß Christum ergreifen oder Christo vertrauen, um Christ zu sein. Bei dieser πίστις findet kein Maß statt. Allein es giebt eine Glaubensenergie (charismatische πίστις 1 Kor. 12, 9.), welche durch den heiligen Geist gewirkt wird. Diese hat Unterschiede und Grade. Man denke nur an Petrus, Paulus, Johannes, Jakobus u. s. w.; alle diese hatten πίστιν, aber doch ein verschiedenes μέτρον τῆς πίστεως, welches Paulus von der Austheilung (ἐμέρισε) Gottes ableitet. Denn die individuelle Energie ist ein Geschenk Gottes; daher auch das μέτρον τῆς π. Das sagt also der Apostel, daß jeder bei dem φρονεῖν nach dem σωφρονεῖν streben solle, und zwar gemäß dem μ. τ. π., das ihm Gott ertheilt hat. Kurz, jeder messe sich nach der σωφροσύνη, die er beweiset vermittelst des Gebrauches, den er von dem empfange-

nen Glaubensmaße macht, also nach der rechten Anwendung desselben, die Vs. 7. im Einzelnen dargestellt wird.

4. 5. Gott aber theilt dieses *μέτρ. τ. π.* aus für den Zweck des gemeinsamen Wohles. Die in *ἐμέρισε* liegende Hinweisung auf die Gemeinsamkeit der Begabung für den Zweck einer Gemeinschaft wird nun klarer und bestimmter entwickelt. Denn das *ἐμέρισε* deutet doch nur. dunkel an, daß Viele für den gleichen Zweck mit einem Glaubensmaße von Gott ausgestattet sind. Ganz deutlich zeigt Vs. 4. daß bei dem *φρονεῖν* und *σωφρονεῖν* nicht blos an Bescheidenheit gedacht werden dürfe. Es liegt also im Gegensatze von *ὑπερφρονεῖν*, übermüthig, stolz sein, in *φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν* ein Fortschritt des Gedankens, nämlich der, daß das *φρονεῖν* ein thätig sein mit enthält, und *σωφρονεῖν* eine Wirksamkeit rechter Art in sich schließet.

4. *Καθάπερ — πρᾶξιν.* Denn gleichwie wir an einem Körper viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht dasselbe Geschäft.

Die Vergleichung der christlichen Gesellschaft mit einem Körper, dessen Glieder die einzelnen Genossen sind, ist freilich alt. Sie bietet sich unwillkürlich dem Betrachtenden dar, weil die Natur selbst als ein vielgliedriges Ganzes bestehet, und wieder gegliederte Ganze schafft; kurz, durch und durch und in allen Erscheinungen die Vielheit zur Einheit verbindet. Die schaffende Kraft ist wesentlich eine organisirende. Namentlich ist vor und nach dem Apostel die bürgerliche Gesellschaft mit dem menschlichen Körper oft verglichen worden. Aber der Scharfblick des Apostels hat erkannt, daß keine andere Gesellschaft in so vollem Sinne das Bild des gegliederten Körpers darstellt, weil keine ein solches Haupt, also einen so sicheren Halt hat, als die christliche in Christus; und daß die Kirche nicht blos ein Leib überhaupt, sondern im Besonderen der Leib Christi ist, wodurch die Symbolik eine Wahrheit darstellt, für die sie der eigentliche Ausdruck ist; so daß sie schlechterdings nur so ausgedrückt werden kann. Denn der Leib Christi ist nicht blos ein Organismus der Gläubigen, sondern die reale Erscheinung Christi, oder Christus selbst in seinem fortdauernden Erlösungswirken; es bezeichnet dieses Bild die Nothwendigkeit der sichtbaren Kirche, welche theils Erzeugniß, theils Darstellung des unsichtbaren, als Seele und Geist wirkenden Christus ist, der mystische Christus. 1 Kor. 12, 12.

Καθάπερ — ἔχομεν. Vgl. 1 Kor. 12, 14. *Καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἓν μέλος ἀλλὰ πολλά.* 19. 20. *Εἰ δὲ ἦν τὰ πάντα ἓν μέλος, ποῦ τὸ σῶμα; νῦν δὲ πολλὰ μὲν μέλη, ἓν δὲ σῶμα.* — *Πρᾶξις* ist das Handeln, hier der Dienst, ministerium, oder das, was jedes Glied zu thun hat; wozu es durch seine Einrichtung und Kräfte, also durch seine Individuation bestimmt ist.

5. *Οὕτως κ. τ. λ.* **So sind wir viele ein Leib in Christo, aber Alle Glieder unter einander.**

Ἐν Χριστῷ. Christus ist das einigende Band der Vielen; in Christo also, d. h. in der allen gemeinsamen Verbindung und Gemeinschaft durch den Glauben an Christus, sind die Vielen ein Leib, ein Ganzes, weil Aller Halt-, Mittel- und Zielpunkt Christus ist. Die Vorstellung, welche der Apostel hier von der christlichen Gemeinschaft giebt, daß sie nämlich ein vielgliedriges Ganzes, ein aus Vielen, d. h. Gliedern, bestehender Leib in Christo sei, ist verschieden von der, daß die Kirche der Leib Christi ist. Jene deutet darauf hin, daß die Christen sich ein als in Christo, d. i. in der Gemeinschaft mit Christo, verbundenes Ganzes ansehen sollen; sie sollen also erwägen, daß sie alle in Christo verbunden sind. Wird aber die Kirche der Leib Christi genannt, so soll das nicht die Glieder der Kirche zur gemeinsamen Thätigkeit, oder zur Liebe, sondern zum Glauben ermuntern, indem dadurch die Kirche als die Darstellung oder die Erscheinungsform Christi dargestellt wird, weil Christus durch die Gläubigen und in den Gläubigen wirket. Der Leib in Christo ist eine ethische, der Leib Christi eine dogmatische Vorstellung; jene hat zum Zwecke die Liebe, diese den Glauben. Sehr deutlich erhellet dieses, wenn man die vorliegende Stelle, und die Parallele 1 Kor. 12, 12 ff. mit solchen vergleicht, welche die dogmatische Vorstellung enthalten. Eph. 1, 22. 23. *Καὶ αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ· ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Kol. 1, 18. *Καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας.* Vs. 24. *Ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία.* Eph. 5, 23. *Ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας καὶ αὐτός ἐστι σωτὴρ τοῦ σώματος.* Vs. 29. 30. *Οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν· ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτὴν καθὼς καὶ ὁ Κύριος τὴν ἐκκλησίαν· ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ.* Die Kirche als Leib Christi enthält also dieses, daß Christus sie sich durch sein Blut erkauft hat (Ap.-G. 20, 28.), und das ihr von Gott verordnete Haupt ist, von welchem der Geist oder das Leben in die Glieder ausströmt, 1 Kor. 12, 4 ff., sie liebt und für sie sorgt, so daß sie die Herrlichkeit Christi darstellet, und daher gewissermaßen selbst Christus, d. h. Erscheinung Christi, die sichtbare Wirkung Christi ist. Der Glaube ist das Band, das die Glieder mit dem Haupte verbindet. Der Glaube aber soll die Liebe erzeugen; denn durch die Glieder, die sich gegenseitig unterstützen, wirket Christus das Wachsthum des Körpers, sie ist ein Leib in Christo. So gehen beide Vorstellungen zusammen in eine, nämlich die, eines von Christo beseelten, durch Glauben mit ihm verbundenen, und durch thätige Liebe innerlich geeineten Ganzen, dessen Herr, Haupt und Regierer Christus ist. Diese Gesammtvorstellung ist ausführlich entwickelt Eph. 4, 4—16.

In unserer Stelle ist die Glaubensseite von 4 — 14., die Liebesseite 15. 16. dargestellt.

῾Ο δὲ καθ᾽ εἷς. Solöcismus für εἷς καθ᾽ ἕνα, einer wie der Andere. Vgl. ἓν καθ᾽ ἓν Apok. 4, 8., εἷς καθ᾽ εἷς, Einer nach dem Anderen, Mark. 14, 19. Joh. 8. 9. Die Lesart (Lchm.) τὸ δὲ καθ᾽ εἷς, nach A. B. D*. F. G. 47* ist eine Lesart, von welcher Fr. sagt: soni sunt mente destituti. S. Fr. z. d. St.

᾽Αλλήλων μέλη, gegenseitig Glieder, oder Glieder untereinander, so daß also alle zu einander in dem Verhältnisse der Glieder stehen. Streng genommen, ist es ungenau gesagt, in wiefern wir nicht Einer des Andern Glieder, sondern alle zugleich Glieder des einen Körpers sind; doch soll die Idee ausgedrückt werden, 1 Kor. 12, 25. ἵνα μὴ ᾖ σχίσμα ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπὲρ ἀλλήλων μεριμνῶσι τὰ μέλη.

6 — 8. Die Vorstellung des Leibes und der Gliedschaft bringt es mit sich, daß die Glieder verschieden ausgestattet sind, aber doch jedes für das Ganze, und dadurch zugleich für die einzelnen Theile wirken soll. Ob nun hier nur bloße Schilderung oder mit der Schilderung zugleich Ermahnung vorliegt, das ist die Frage. Beide Meinungen haben ihre Vertheidiger, weil die Stelle so beschaffen ist, daß eine doppelte Ansicht entstehen kann. Was die grammatische Structur anbetrifft, so ist keine Frage, daß das die Ermahnung ausdrückende Zeitwort fehlt, und daher von denen, welche den paränet. Zweck der Stelle vertheidigen, auf verschiedene Weise ergänzt worden ist. Wäre es also blos eine grammatische Frage, so wäre sie entschieden. Denn da das paränet. Zeitwort fehlt: so enthält die Stelle der Grammatik nach blos eine Schilderung oder Aufzählung mannigfaltiger Gaben. Dagegen aber enthält der ganze zweite Theil von 12, 1. — 15, 13. Ermahnungen, und 12, 1. stehet παρακαλῶ, Vs. 3. λέγω. Ferner schließen sich von Vs. 9. ohne allen Uebergang und ohne irgend einen Ausdruck, der darauf hindeutete, daß das Folgende den paränet. Character wieder annehme, lauter Ermahnungen, und zwar ebenfalls ohne paränet. Zeitwort an. Endlich sind in 6 — 8. mit der einzigen Ausnahme von κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως theils Zusätze, die ohne paränetischen Zweck völlig leer sind, wie ἐν τῇ διακονίᾳ, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, ἐν τῇ παρακλήσει, theils aber sind es solche Zusätze, welche nicht bloße Schilderung, sondern in ihrem Begriffe Ermahnung enthalten, wie ἐν ἁπλότητι — ἐν σπουδῇ — ἐν ἱλαρότητι. Die Sache stehet daher so: das paränetische Zeitwort fehlt in Vs. 6 — 8. aber eben so auch Vs. 9 — 13., die doch alle Ausleger als wirkliche Ermahnungen anerkennen. Hieraus folgt, daß der bloße Mangel des Zeitworts nicht als Grund angeführt werden kann für die Behauptung, daß Vs. 6 — 8. eine bloße Specification verschiedener Gaben enthalten sei. Da vielmehr vorher und nachher Ermahnungen gegeben werden, und die drei letztern Sätze von 8.

ganz deutlich den paränetischen Character dem Sinne nach an sich tragen: so ist die Meinung, daß Vs. 6—8. ein Katalog der χαρίσματα sei, schlechthin abzuweisen; und es folgt, daß der paränetische Sinn nicht von dem Ausleger der Stelle sondern von der Stelle dem Ausleger aufgedrungen werde.

Die Verschiedenheit beider Auslegungen stellt sich so dar.

1. Nach der grammatischen (Meyer): Aber Gnadengabe besitzend die nach der uns verliehenen Gnade verschieden sind: sei es, daß wir Prophetengabe besitzen nach dem Verhältnisse des Glaubens, oder Diakonengabe im Diakonengeschäfte, oder daß der lehrende im Lehrgeschäfte (seine Gabe habe) oder der Ermahnende im Ermahnungsgeschäfte, der Mittheilende in Einfalt, der Vorstehende in Betriebsamkeit, der Erbarmende in Heiterkeit.

Abgesehen davon, daß selbst hier etwas supplirt werden muß, nämlich seine Gabe habe, so entstehet zwischen Vs. 7. und 8. ein formeller Widerspruch dadurch, daß Vs. 7. die beiden letzten Beisätze durchaus tautologisch oder rein formell sind, während Vs. 8. drei Beisätze etwas hinzufügen, was ethischer Natur ist, also der Gabe die pflichtmäßige Beschaffenheit, die sie haben soll, beigesellen. Selbst die Veränderung der Structur εἴτε ὁ διδάσκων κ. τ. λ. weiset auf den paränetischen Sinn hin; da sie dieselbe ist, die in den unbestritten paränetischen Sätzen 9—13 vorherrscht.

2. Nach der zweiten Auslegung lautet die Stelle so: Besitzend aber nach der uns geschenkten Gnade verschiedene Gaben [besitze sie jeder] sei es Prophetie angemessen dem Glauben; sei es Verwaltungsgabe in der Verwaltung; sei es der Lehrende im Lehren; der Ermahnende in der Ermahnung; der Mittheilende in Einfaltigkeit, der Vorsteher in Thätigkeit, der Barmherzige in Fröhlichkeit.

Allerdings wird die ganze Periode dadurch nicht concinn; das kann sie aber nicht werden, weil ihre ganze Anlage der Concinnität widerspricht. Jedenfalls enthält sie einen vollständigen, dem Zusammenhange angemessenen Sinn, der auch einen vollen Schluß hat, während nach der grammatischen Auslegung der Satz abgerissen und unvollendet dasteht, oder noch viel mehreres supplirt werden muß, nämlich dieses: „so lasset uns diese Gaben für den gemeinen Nutzen anwenden."

Auch Wilke (n. t. Rhet. S. 133.) behandelt die Stelle unter der Rubrik: Verschlungenheit der Gedanken mit Verwechselung der Construction. „Röm. 12, 4 — 8 wörtlich: denn so wie wir an einem Leibe viel Glieder haben, die Glieder aber nicht dieselbe Verrichtung haben, so sind wir, die Vielen, ein Leib in Christo, was aber jeden Einzelnen betrifft, Glieder von einander, aber so, daß wir haben (oder: indem wir jedoch haben) Gaben, die nach der uns gegebenen Gnade verschiedene sind, sei es Pro-

phetengabe: nach dem Verhältnisse des Glaubens, oder Dienstamt: im Dienstamte, oder der Lehrer: in der Lehre, oder der Ermahner: in der Ermahnung, der Mittheilende, in der Freigebigkeit, der Vorsteher in Emsigkeit, der Erbarmende in Heiterkeit." Der Verfasser verwechselt hier die beiden Gedanken: haben und haben sollen, oder das Erweisen des Habens (um die Mitgliedschaft zu beweisen). Es liegt in der Beschreibung zugleich etwas Paränetisches (wir sind Glieder indem wir haben = wir müssen habend uns zeigen, Glieder zu sein, oder: wir müssen das Besondere von der Gnade habend auf unsrer Seite die Besonderheit in der Anwendung zeigen)." Doch wohl in der rechten Anwendung, denn nur diese kann Gegenstand der Paränese sein. Auch Fr. erklärt sich auf das bestimmteste für die paränetische Auffassung.

6. Ἔχοντες δέ. Vorher war blos davon die Rede, daß wir Glieder sind. Der Begriff der Gliedschaft enthält jedoch zwei Merkmale, die Einheit und die Verschiedenheit, folglich die enge Verbindung unter einander und das Zusammenwirken, als die besondere Ausstattung, durch welche die Glieder specifisch verschieden sind, z. B. Hand, Fuß, Auge. Letzteres stellet der Apostel ausdrücklich dar; ersteres, weil es schon Vs. 4 und 5. enthalten ist, behält er im Sinne, und bestimmt nur die Art und Weise, in welcher jedes Glied seine besondere Gabe anwenden oder besitzen soll. Δέ ist weiterführend in dem Sinne: „Wir sind Glieder, haben aber verschiedene Gaben." Als Gabenbesitzer sollen wir auch rechte Gabengebraucher sein. Dieses nun führt er aus nicht in der paränetischen Form, weil es sich von selbst verstehet, wohl aber in paränetischem Sinne. Denn ohne diese Annahme haben die Zusätze zu der eigentlichen Specification nicht einmal einen Sinn.

Χαρίσματα sind nicht außerordentliche und wunderhafte Begabungen, sondern hauptsächlich solche Thätigkeiten, die für die christliche Kirchengemeinschaft nützlich sind. (Χάρισμα ist dem Apostel jede Begabung oder Ausstattung. Vgl. 1 Kor. 7, 7. Ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃς μὲν οὕτως, ὃς δὲ οὕτως.) Χαρίσματα in jenem Sinne werden wenigstens 6—8. aufgezählt. Von Vs. 9. an läuft die Ermahnung in das weite Gebiet der allgemeinen Sittenlehre aus. Aber schon Vs. 3. war auf die specielle kirchliche Wirksamkeit hingedeutet, weil das ὑπερφρονεῖν wohl nur in diesem engeren Kreise vorkam, zu dem insbesondere die Reichen und Vornehmen gehörten, die theils durch wissenschaftliche Bildung, theils durch zeitliche Güter hervorragten, aber auch als die Thätigsten in dem Gemeindeleben leicht stolz und übermüthig wurden. Die Verschiedenheit jener Thätigkeiten richtet sich nach der jedem verliehenen χάρις. Das Wort χάρις ist die christlich religiöse Bezeichnung der freien Güte Gottes in der Ausstattung der Einzelnen; das göttliche Wirken in Christo für das sittlich religiöse Wohl der Menschheit. Sodann aber wird im Einzelnen

von dieser *χάρις* alles abgeleitet, was dem Leibe Christi zum Nutzen dienet, folglich auch die besonderen Thätigkeiten, die bald auf einer inneren, bald auf einer äußeren Begabung beruhen, doch um christlich zu sein, durch den Glauben geheiliget werden müssen, erst dadurch, also in der religiösen Anschauung *χαρίσματα* werden. Was nun die folgende Aufzählung der Gnadengaben anbetrifft, so ist nicht von fern an Kirchenämter zu denken; auch nicht bei der *διακονία* oder *διδασκαλία*. In der ältesten Kirche war alles frei, und jeder konnte eben so wohl *διδάσκαλος*, *προφήτης* und *διάκονος* sein, als *παρακαλῶν*, *μεταδιδούς* und *ἐλεῶν*. Bei dem geringen Umfange der ersten Gemeinden, deren in größeren Städten wohl immer mehrere waren, mußten sich diese Thätigkeiten auf eine geringere Anzahl beschränken, weil in der Masse sich verhältnißmäßig nur Wenige fanden, die lehrhaftig, begeistert, dienstfertig, sittlich erweckt oder reich genug waren, um mitzutheilen und Barmherzigkeit zu üben. Diese völlige Freiheit und Unbeschränktheit in den verschiedenen Arten der kirchlichen Thätigkeit erhellet deutlich theils aus den Schilderungen der kirchlichen Verhältnisse, theils auf den hieraus Bezug habenden Vorschriften und Warnungen, die in den apostolischen Briefen und in der Apostelgeschichte enthalten sind. Z. B. Jak. 3, 1. *Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρῖμα ληψόμεθα.* 1 Theſſ. 5, 19. 20. *Τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε.* 1 Kor. 16, 15. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοί· οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας καὶ εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς.* Vgl. 1 Tim. 5, 9. 10. *Χήρα καταλεγέσθω — ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη, εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησε.* Selbst *προϊστάμενος* ist ein allgemeiner Begriff. Dieses erhellet deutlich aus 1 Theſſ. 5, 12. 13. *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς ἀδελφοὶ εἰδέναι τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ καὶ νουθετοῦντας ὑμᾶς καὶ ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπὲρ ἐκ περισσοῦ ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν.* So wenig die *νουθετοῦντες* und die *κοπιῶντες* als ein besonderes Amt angesehen werden dürfen, eben so wenig die *προϊστάμενοι*. Und man soll alle diese auf gleiche Weise ehren, *διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν*, nicht wegen ihrer Amtswürde. Uebrigens wird das Wort *προϊστασθαι* in weitem Sinne gebraucht, z. B. 1 Tim. 3, 4. *τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον.* Vs. 5. 12. *Τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων.*

Allerdings kommen die *ἡγούμενοι* oder *προϊστάμενοι* (*ἐπίσκοποι*) und die *διάκονοι* als wirkliche Aemter vor: aber doch nur in einzelnen Gemeinden, z. B. zu Ephesus. A.-G. 20, 28. Ephes. 4, 11 ff. 1 Tim. 3, 1 ff.; zu Philippi, 1, 1. Eine Diakonissin der Gemeinde in Kenchreä wird Röm. 16, 1. erwähnt. In Jerusalem gab es zwar auch Presbytern, A.-G. 15, 6. 22. 23., aber keinen Diakonen-

stand, höchstens ein Diakonenamt. Weder von dem einen noch dem andern findet sich eine Spur in den Gemeinden zu Rom, zu Korinth, in Galatien, in Kolossä, in Thessalonich. Und in der Ermahnung 1 Petr. 5, 1—4. bezeichnet πρεσβύτερος die Alten im Gegensatze der νεώτεροι Vs. 5. Eben so ist Hebr. 13, 7. 17. wohl nicht bei ἡγούμενοι an ein positiv bestimmtes Kirchenamt zu denken.

In unserer Stelle bezeichnen also die χαρίσματα nicht Aemter, sondern ἐνεργήματα, und ihr ist 1 Kor. 12, 4—11. 28—30. vollkommen und in jeder Hinsicht parallel. Denn wie dort der Apostel nach den kirchlichen χαρίσματα die Liebe unter die κρείττονα χαρίσματα zählt und sie vor allen empfiehlt: so schließt sich auch hier an die χαρίσματα die Liebe an, Vs. 9. Kurz, weder etwas wunderhaftes noch ein bestimmtes Amt bezeichnet χάρισμα: sondern es enthält den allgemeinen Begriff der hervorragenden Begabung durch Gott, zum Wirken für den Leib Christi, oder die Kirche.

7. Εἴτε προφητείαν scil. ἔχων. Die Prophetie des N. T. ist nichts anderes als das geistvolle Reden über die christliche Wahrheit. Diese ist zwar auch διδαχή, sogar ἀποκάλυψις, doch hauptsächlich νουθεσία und παραμυθία. 1 Kor. 14, 3. Ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν. Vs. 31. Δύνασθε καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν ἵνα πάντες μανθάνωσι [also war sie διδαχή] καὶ πάντες παρακαλῶνται [welches die παραμυθία einschließt]. Doch wird sie Vs. 6. sowohl von ἀποκάλυψις als von διδαχή, auch von γνῶσις unterschieden. Νυνὶ δὲ, ἀδελφοὶ, ἐὰν ἔλθω πρὸς ὑμᾶς γλώσσαις λαλῶν τί ὑμᾶς ὠφελήσω, ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει, ἢ ἐν γνώσει, ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ ἐν διδαχῇ. An dieser Stelle ist προφητεία im speciellen Sinne der παραμυθία oder παράκλησις 14, 4. gesetzt, doch wird der Prophetie die ἀποκάλυψις untergeordnet, Vs. 29. 30., und ohne γνῶσις kann kein Prophet gedacht werden. Der διδάσκαλος unterscheidet sich von dem Propheten so, daß er ein geistreicher Lehrer ist. Von einer im strengsten Sinne wunderhaften Begabung kann nicht die Rede sein; höchstens von ekstatischen Zuständen. — Κατὰ τὴν ἀναλογίαν τ. π. Was hier Analogie des Glaubens sei, ist eine schwierige Frage. Πίστις kann nicht den obj., sondern muß den subj. Glauben bezeichnen, nicht die Religionserkenntniß, sondern die Frömmigkeit. Doch ist die Unterscheidung fides quae creditur, und fides qua creditur nicht ausreichend. Denn nach dem Apostel giebt es auch in der letzteren Art der fides ein μέτρον oder ἀναλογία. Nämlich der subj. Glaube oder die fromme Gesinnung hat ihre Grade nach der Kraft, mit welcher sie zum Handeln oder zum Sprechen, d. i. religiösen Ermahnen antreibt; kurz, in der Begeisterung, welche die Gläubigen beseelt. Denn das πιστεύειν wird als Ursache oder Quelle des λαλεῖν unter Vermittlung des heil. Geistes gesetzt. Man hat es sich so zu denken: der, wel-

cher glaubt, empfängt den heil. Geist, d. i. die sittlich religiöse Lebenskraft, die als ein Ausfluß oder Geschenk Gottes betrachtet wird, und wer den heil. Geist hat, der redet. 2 Kor. 4, 13.: Ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως [gen. subj.] κατὰ τὸ γεγραμμένον, ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν. 1 Kor. 12, 7. 8. 10. Ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. Ὧι μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα — ἄλλῳ δὲ προφητεία. Der Prophetie liegt also zunächst der heilige Geist, und weiter zurück der Glaube zum Grunde. Allein der Glaube, der den heiligen Geist empfängt, ist der allen nothwendige, also die Bedingung des Christseins. Hat der Christ durch den Glauben den heil. Geist empfangen, so wirket der Geist unter gewissen psychischen oder individuellen Bedingungen, die in der Naturbegabung liegen, einen charismatischen Glauben, d. h. eine erhöhte Glaubensenergie, und daraus entspringende Glaubensrede und Wirksamkeit, welche die ursprünglich geistige Begabung oder die natürliche Beschaffenheit der Geisteskräfte zur Bedingung hat; so daß der heil. Geist dieselben theils erweckt, theils dem sittlich religiösen Interesse zuwendet. Daher wird 1 Kor. 12, 9. die πίστις als ein Charisma neben anderen Charismen des heil. Geistes aufgezählt. In der vorliegenden Stelle ist nun zunächst die Frage, ob diese charismatische πίστις, die erhöhte Energie des Glaubens, zu verstehen sei oder nicht. Jenes scheint allerdings der Fall zu sein. Denn ἀναλογία, proportio, kann nichts anderes bedeuten, als μέτρον, Vs. 3. Dieses Wort wollte der Apostel nicht wiederholen, weil es hier mehr auf die Relativität oder Proportion der Glaubensenergie ankommt, die durch ἀναλογία ganz eigentlich bezeichnet wird. Vor κατὰ τὴν ἀ. τ. π. ist ἐχέτω αὐτήν zu suppliren; er habe (wende an) die Prophetie nach der Proportion der empfangenen Glaubensenergie. (Fr. supplirt προφητεύωμεν.) Selbst unter den Propheten ist ein Unterschied. Der Eine hat mehr γνῶσις, der andere mehr ἀποκάλυψις, der dritte mehr παράκλησις, der vierte mehr διδαχή u. s. f. Das richtet sich (ἀναλογία) nach der geistigen Idiosynkrasie, nach welcher bei Verschiedenen der denkende Geist, oder der Wille, oder das Gefühl, oder die Phantasie vorherrschend ist. Deswegen kann es geschehen, daß verschiedenartige Propheten aufstehen und lehren, oder Vorträge halten, und der Apostel giebt 1 Kor. 14, 29 — 32. eine sehr zweckmäßige Vorschrift in dieser Beziehung, die um so nothwendiger war, weil der Fall eintrat, daß alle Gemeindeglieder Prophetie hatten und ausübten. 1 Kor. 14, 24. Ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσι. Jene Vorschrift, die hierauf Rücksicht nimmt, ist (a. a. D.) diese: Προφῆται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. Ἐὰν δὲ ἄλλῳ ἀποκαλυφθῇ καθημένῳ ὁ πρῶτος σιγάτω. Δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσι, καὶ πάντες παρακαλῶνται. Καὶ

πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται. Die Unterordnung der Propheten unter einander hatte hauptsächlich in der ἀναλογία τ. π. ihren Grund. Endlich konnte man die Prophetie im Allgemeinen verachten, 1 Thess. 5, 20., theils aus subj., theils aus obj. Gründen. In jener Beziehung, wenn man auf andere Charismata einen höheren Werth legte, z. B. auf das γλώσσαις λαλεῖν, 1 Kor. 14, 18.; in dieser, wenn die Propheten ψευδοπροφῆται oder ψευδοδιδάσκαλοι waren, und so das ganze Prophetenwesen verdächtig machten, 2 Thess. 2, 2 ff. 2 Petr. 2, 1. 1 Joh. 4, 1. 2 Tim. 2, 3. 4. Uebrigens ist die ganze Sache für uns in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt; und ich fürchte, daß die gehaltvolle Exposition der Prophetie in Herrn Dr. Fr. Commentar z. d. Stelle mehr enthält als sich mit Gewißheit behaupten läßt.

Εἴτε διακονίαν scil. ἔχων ἐν τῇ διακονίᾳ. (scil. ἐχέτω αὐτήν. Fr. ὦμεν). Die διακονία bezeichnet hier nicht ein Kirchenamt, sondern nach der speciellen Bedeutung des Wortes, jeden Dienst, der in Bezug auf das äußere Wohl der Gemeinde und der dienstbedürftigen Christen geleistet wird. A.-G. 6, 1. Vergl. Luk. 8, 3. Καὶ Ἰωάννα — αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς. Hebr. 6, 10. Οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν, καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης, ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες. Die einzelnen Dienste der διακονία specificirt Paulus bezüglich der Frauen, 1 Tim. 5, 10. Vgl. ferner Matth. 25, 44. 27, 55. Mark. 10, 45. 15, 41. Insbesondere auch 2 Tim. 1, 18. Philem. 13. Diese Art des christlichen Wirkens für das Gemeindewohl war in den damaligen Zeiten um so nöthiger, weil die Christen arm waren, und wohl oft in bedrängten Umständen (θλιβόμενοι) sich befanden. Von dem μεταδιδοὺς und ἐλεῶν, Vs. 8., unterscheidet sich der διάκονος in so fern, als jene theils aus ihren eigenen Mitteln und nur sporadisch wohl thun, während die διακονία einen weitern Kreis des Wohlthuns bezeichnet, der Almosen von Anderen sammelt und vertheilt, oder für alle andere Bedürfnisse Hülfe schafft, und sich dieser Fürsorge widmet. Wenn nun der Apostel sagt, daß die Gabe der Diakonie in der Diakonie angewendet werden solle; so ist darin eine Art Wortspiel enthalten, in so fern das erste διακονία die Gabe, das zweite die Sphäre der Anwendung bezeichnet; jenes ist der weitere, dieses der engere Begriff. Man konnte nämlich διακονίαν, als Talent oder Gabe haben, und sie entweder gar nicht, oder nicht zur christlichen διακονία anwenden. Fr. Sive diaconorum munus in nos collatum sit, operam nostram ei muneri navemus. Vom Diakonen-Amte oder Stande kann hier bei der Allgemeinheit der Ermahnung in keinem Falle die Rede sein. Diaconi, erklärt Fr., fuerunt pecuniarum divisores, pauperum et aegrotorum procuratores, earumque omnium administri, quae manibus et pedibus (!!) non ingenio fierent. Ist das die Erklärung von A.-G. 6, 3.? Ἐπι-

σκέψασθε — ἄνδρας — πλήρεις πνεύματος ἁγίου καὶ σοφίας οὓς καταστήσωμεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης. War Stephanus Pedell der Gemeinde zu Jerusalem?

Εἴτε ὁ διδάσκων (scil. ἔστω) *ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*. Der Apostel verläßt die angefangene Structur, und setzt nun statt der Abstracta *προφητίαν, διακονίαν*, die Concreta; hier anstatt *διδασκαλίαν*, *ὁ διδάσκων*. Bloße „Licenz der Lebhaftigkeit" (Mey.) ist es nicht; der Grund liegt vielmehr darin, daß das *διδάσκειν* mehr Objectives, also hier Erkenntniß, voraussetzt, als die früheren *προφ.*, *διακ.* Ueberdieß ist *διδασκαλία* das Lehrgeschäft, keineswegs die Lehrgabe. Man könnte fragen, warum er nicht *ὁ διδάσκαλος* setzt, sondern *ὁ διδάσκων*, da doch jenes concinner sein würde, *εἴτε ὁ διδάσκαλος ἐν τῇ διδασκαλίᾳ*. Es wird schwer sein, diese Frage genügend zu beantworten. Vielleicht bezeichnete *διδάσκαλος* schon damals ein Kirchenamt, Eph. 4, 11., und eben von diesem sah hier der Apostel ab, mußte davon absehen, weil er nicht von Aemtern sondern von Charismen redet. Und dieses Charisma scheinen viele besessen zu haben. 1 Kor. 14, 26. *Τί οὖν ἐστιν, ἀδελφοί; Ὅταν συνέρχησθε, ἕκαστος ὑμῶν ψαλμὸν ἔχει, διδαχὴν ἔχει κ. τ. λ.* Wer lehrt, sagt der Apostel, soll in dem Gebiete der (christlichen) *διδασκαλία* sich bewegen. 1 Tim. 2, 7. *Διδάσκαλος ἐθνῶν ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ*. Wie Viele von denen, welche sich damals zu Lehrern aufwarfen, Jak. 3, 1. mochten dieser Weisung bedürfen!

8. *Εἴτε — παρακλήσει*. Zu suppliren ist in den drei Sätzen resp. *ἔστω — μεταδιδότω — προϊστάσθω — ἐλεείτω*. Ob hier die bei den religiösen Zusammenkünften statt findende öffentliche *παράκλησις* oder eine private zu verstehen sei, ist zweifelhaft. Unstreitig letztere, weil die öffentliche in der *προφητεία* eingeschlossen ist. Eben so deutet *μεταδιδούς* und *ἐλεῶν* auf das Privatwohlthun hin. *Μεταδιδούς* hat den allgemeinen Begriff des Mittheilens, oder der liberalitas. Vgl. Luk. 3, 11. *Ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι*. Eph. 4, 28. *Ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι*. Es bezeichnet die *εὐποιΐα* und *κοινωνία*. Hebr. 13, 16. Ganz gewiß nicht ist es der, „welcher die milden Gaben aus der Gemeindekasse, aus eingegangenen Collecten u. dgl. den Bedürftigen mittheilt." (Meyer). *Ἁπλότης* ist jene Herzenseinfalt, welche nur eine Absicht, keine Nebenabsicht hat; also hier, die Absicht wohlzuthun.

Ὁ προϊστάμενος ist nicht das kirchliche Vorsteheramt, denn von Charismen, nicht von Aemtern, ist die Rede; sondern überhaupt einer, der sich an die Spitze stellt um gewisse Geschäfte zu verwalten und so Personen und Dienste zu ordnen, für einen nützlichen Zweck. Wer also irgend eine Leitung (*κυβέρνησις*) übernimmt, ist ein *προϊστάμενος*. Die *προεστῶτες*, als Gemeindeamt, 1 Tim. 5, 17. sind davon unterschieden. Auch 1 Theß. 5, 12. sind die *προϊστάμενοι* nicht die *πρεσβύτεροι*, sondern überhaupt solche, welche sich selbst an die Spitze der Gemeindeleitung stellten. Denn so

wenig οἱ κοπιῶντες ἐν ὑμῖν und die νουθετοῦντες ein besonderes Amt sind: eben so wenig die προϊστάμενοι. Vielleicht ist es aus Röm. 16, 2. (προστάτις). in der Bedeutung von Fürsorge für Fremde zu erklären; besonders da es zwischen μεταδιδοὺς und ἐλεῶν gestellt ist. Beng.: qui alios curat et in clientela habet. Ἐν σπουδῇ mit solchem Eifer, der sich anstrengt und nicht vernachlässiget. — Ὁ ἐλεῶν kann keine officielle Benennung sein, wegen der Natur des Wortes und der Sache. In der That es kann nicht ein Barmherzigkeitsamt sein. Allerdings ist ἐλεεῖν zu beschränken auf Tröstung und Rettung der Unglücklichen, besonders der Kranken und Gefangenen; das deutet der Beisatz ἐν ἱλαρότητι an. Denn diese Eigenschaft passet für die, welche sich der Unglücklichen jeder Art mit innerer Freude annehmen. Was ist ἔλεος ohne ἱλαρότης? 2 Kor. 9, 7. Ἱλαρὸν γὰρ δότην ἀγαπᾷ ὁ Θεός. Vgl. Prov. 22, 9. ἄνδρα ἱλαρὸν καὶ δότην. Von μεταδιδοὺς ist es unterschieden wie das genus von der species; ἐλεεῖν ist ein weiterer Begriff als μεταδιδόναι, etwa wie Wohlthun und Allmosen geben. In logischer Ordnung schreibt der Apostel wenigstens hier nicht.

9 — 22. Der Uebergang von der charismatischen Pflicht zu der allgemeinen christlichen Pflicht ist sehr leicht; da die Charismen einen specifischen Unterschied nicht begründen. Der Apostel stellt ethische Gnomen auf, welche die generellen Pflichten umfassen.

9. Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος (scil. ἔστω). (Diese Ergänzung des Imp. oder εἴη ist zwar selten, aber nicht beispiellos, Hebr. 13, 4. 5., und hier durchaus nöthig; denn ἐστί giebt keinen hinreichenden und der Ermahnung angemessenen Sinn.) Die Liebe sei ohne Heuchelei. Ἀγάπη ist hier nicht die Liebe zu Gott, die bei Paulus mehr dogmatischer Art ist, und sich dem Glauben nähert; es ist die Nächstenliebe, κατ' ἐξοχὴν so genannt. Man kann sich wundern, daß der Apostel sich begnügt, vor der erheuchelten Liebe zu warnen. Aber in der That die ächte, ungeheuchelte Liebe, bedarf keines Prädikats; sie ist der Inbegriff aller sittlichen Vollkommenheit, rücksichtlich der Gesinnung sowohl, als der That. Denn zuverlässig ist die ächte Liebe, die ohne Falsch und Heuchelei die Tochter des Glaubens ist, in jeder Hinsicht vollkommen, in ihrem Wesen und in ihrem Wirken, 1 Tim. 1, 5.

Ἀποστυγοῦντες τὸ κακόν. Meyer verbindet dieses Particip. wie alle folgenden mit εὐλογεῖτε, Vs. 14. Schwerlich wird sich ein ähnliches Beispiel einer solchen Cumulation von Particip. finden. Selbst Eph. 5, 19 — 21. sind nur fünf Part. mit πληροῦσθε ἐ. πν. Vs. 18. verbunden; hier zwölf. Ueberdieß ist εὐλογεῖτε selbst eine specielle Regel und den Participien coordinirt, nicht wie πληρ. ἐ. πν. ein genereller Obersatz, dem die folgenden Participialsätze subordinirt sind. Folglich sind hier ἀποστυγοῦντες und die übrigen Participien für den Imperat. gesetzt, nicht aber ἐστὲ zu suppliren. Daß das Particip für den Imp. gesetzt werde, s. Vig. ed. Herm.

p. 336. N. 82. Fr.: Nominativus v. 9 — 13. *ἀποστυγοῦντες — διώκοντες* P. ad sensum verbis *ἡ ἀγ. ἀν.* subjectum *ἀγαπᾶτε* (*ἀνυποκρίτως*) adcommodavit: amate sincero animo, abhorrentes rel.

Ἀποστυγεῖν ist das durch *ἀπό* verstärkte *στυγεῖν*, also verabscheuen. *Τὸ κακόν* ist nicht turpitudo, das sittlich Böse (Fr.) sondern das Böse, das dem Nächsten angethan werden kann; also das Gegentheil dessen, was die Liebe thut. 13, 10. *Ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται.* Die ganze Stelle handelt von den Nächstenpflichten; daher *ἀγάπη ἀνυπόκριτος*. — *Κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ. Κολλᾶσθαι* ist der Gegensatz von *ἀποστυγεῖν*, wie *ἀγαθόν* von *κακόν*. Vgl. 1 Petr. 3, 12. 13. *Πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά· καὶ τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ γένησθε;* 2, 14. *Κακοποιοί* und *ἀγαθοποιοί*. Daher ist es nun hier zu *ἀγαθόν* gesetzt, und bedeutet das Festhalten am Guten, also die beständige Ausübung dessen, was dem Nächsten nützlich ist. 15, 2. *Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν.* Denn eben dadurch wird die Gemeinde erbauet, wenn alle einander Gutes thun. Hebr. 10, 24. *Καὶ κατανοῶμεν ἀλλήλους εἰς παροξυσμὸν ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων.* Uebrigens ist die Paulinische Sentenz wiederholt 1 Petr. 3, 11. *Ἐκκλινάτω ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν.*

10. *Τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι.* In Bruderliebe seid gegen einander herzlich. *Φιλαδελφία* ist eine species der *ἀγάπη* und ist die Liebe gegen Christen. 1 Theß. 4, 9. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7. Hebr. 13, 1. Petrus, 2 Br. 1, 7., fordert sie als Bedingung der allgemeinen Liebe, wie etwa Joh. die Menschenliebe zur Bedingung der Gottesliebe macht. Der Dat. bezeichnet die Rücksicht; hinsichtlich der Bruderliebe (de W.) — *Φιλόστοργοι.* Da *στοργή* die Liebe der Blutsverwandten ist, so deutet das Wort *φιλόστ.* auf das enge Band hin, welches Christen, als Glieder eines Leibes, des Leibes Christi umschlingt; nämlich auf den Liebeseifer, oder auf die Freudigkeit, mit der man liebt.

Τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγ. bezüglich der Ehre kommet einander zuvor. Beng.: *προηγούμενοι*, praevenientes, si non semper gestu et factis, at certe semper animi judicio; id fiet, si alterius bona, et tua vitia potius contemplere. Talmudici: Quisquis noverit, quod proximus suus consueverit ipsum salutare, praeveniat illum salutando. Andere: alios se ipso potiores ducere. Phil. 2, 3. *Ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν.* Allein es ist hier von der That, nicht von der Gesinnung die Rede; daher ist *προηγεῖσθαι* durch vorangehen, als Muster, zu erklären. 2 Makk. 4, 10. *Τιμή* ist die äußere Achtung, die bei den Christen auf dem Grunde der Liebe ruhet, und darin ihre Sittlichkeit hat. Es ist diese Vorschrift eine

specielle Anwendung der allgemeinen Matth. 7, 12. Was ihr wollet u. s. w.

11. *Τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί.* Im Eifer nicht säumig. *Σπουδή* scheinet das *ὀκνηρὸν εἶναι* auszuschließen. Indessen ist es wohl mehr in objectiver als subjectiver Bedeutung gesetzt, und bezeichnet alles, wofür sich der Christ im Leben interessiren soll; also eine praktische Thätigkeit. *Ὀκνηρός* unthätig. Matth. 25, 26. *Πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ.* Weil dieser *δοῦλος* die Aufträge des Herrn nicht ausgeführt hatte, also *ὀκνηρός* gewesen war, wurde er als *πονηρός* verurtheilt. Es ist = עָצֵל Lex. Cyrill. MS. Brem. *ὀκνηρός· ἀργός.*

Τῷ πνεύματι ζέοντες. Am Geiste brünstig. *Πνεῦμα* ist der Menschengeist, aber nicht sowohl *νοῦς*, die Denkkraft, als die wollende Kraft. *Ζέειν*, brennen, zischen vom kochenden Wasser, drückt den höchsten Grad der inneren Lebendigkeit aus. Ap.-G. 18, 26. Apollos *ζέων τῷ πνεύματι.* Wie die Vorschrift gegeben werden könne, *πνεύματι ζέοντες*, muß gefragt werden. Da diese Eigenschaft hauptsächlich auf Naturgabe beruhet, scheinet sie nicht in ein Register ethischer Regeln zu gehören. Der Apostel stellt ein Ideal auf, und steigert daher das *τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί* bis zu dem höchsten Grade, der in der inneren Glut des Eifers, in einem Brennen des Geistes bestehet, welches zwar ein Vorzug ist, aber allerdings nicht durch Studium oder sittliche Thätigkeit erlangt werden kann. — *Τῷ κυρίῳ δουλεύοντες*, dem Herrn dienend. Das *πνεύματι ζέειν* muß eine Schranke haben; daher knüpfet der Apostel unmittelbar daran diese Vorschrift. Denn erst dann ist jenes heilsam, wenn es im Dienste des Herrn stehet. Die andere Lesart *τῷ καιρῷ* mit *δουλ.* verbunden, würde fast unsittlich sein. Denn der Gelegenheit dienen heißt sich von der Zeit völlig abhängig machen, ihr Sklave sein, wie tempori inservire. Nicht von fern läßt sich vergleichen Eph. 5, 16. Kol. 4, 5. *ἐξαγοράζεσθαι καιρόν;* denn dieses bedeutet, den rechten Zeitpunkt, die günstige Gelegenheit zum Guthandeln benutzen; also jedenfalls sich der Zeit bemeistern, nicht aber der Zeit Sklave sein. Uebrigens bezeichnet *καιρῷ δ.* ein Leiden, nicht ein Handeln. Hier aber wird eine Vorschrift für das Handeln gefordert. Den gewichtigsten Vollgehalt haben dagegen die beiden ein Ganzes ausmachenden Vorschriften: im Geiste brünstig sein und dem Herrn dienen, d. h. im ethischen Dienste des Herrn. Fr. vertheidiget die Lesart *καιρῷ δ.* Rei christianae studium et impensum quidem Ap. Romanis commendaverat (*τῇ σπ. μὴ ὀκν. τῷ πν. ζ.*). Quod ne effusum, inconsultum et intempestivum esset, quo abrepti, rei, quam adjuvare constituissent, multi valde nocuerunt, iis tempori serviendum esse, h. e. iis facienda, omittenda et patienda esse, quae ut fierent, omitterentur et perferrentur temporis rationes poscerent et quae honeste fieri, praetermitti et tolerari possent, Paulus monuit (*τῷ καιρῷ*

δουλ.) **Futilibus** (?) **argumentis lectio** *τῷ καιρῷ δ.* **impugnata est.** Es muß aber doch geleugnet werden, daß der Apostel jene Idee in dieser Form habe ausdrücken können. Nichts helfen die formell gleichen Redensarten im Gr. und Lat. bei den Profanscribenten. Denn *δουλεύειν* hat bei dem Apostel stets den Begriff des unbedingten Gehorsams; folglich kann P. *τῷ καιρῷ δ.* nicht sagen. Läßt sich der Begriff von *δουλ.* erweislich mildern, so würde *καιρῷ* sich rechtfertigen lassen. Die von Fr. angeführte Stelle **Ep. ad Fam. 10, 3.** beweiset nichts. Denn wenn Cic. **nimis inservire temporibus** erklärt durch **probare ea, quae patiebare:** so siehet man, daß **servire tempori** keine moralische Denkweise ist.

12. *Τῇ ἐλπίδι χαίροντες.* Fröhlich in Hoffnung. Die Hoffnung der einstigen *δόξα* und *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* erweckt in den Herzen der Christen Freude, so daß sie auch die Trübsal geduldig ertragen. Daher fügt der Apostel hinzu: *τῇ θλίψει ὑπομένοντες.* Der Dat. zeigt die Umstände an, unter welchen sich die *ὑπομονή*, die Ausdauer und Standhaftigkeit erweiset. *Ὑπομένειν* ist, was wir sagen, aushalten, (d. h. bis zum Ende etwas tragen;) unter dem Drucke bleiben. Sehr ausführlich und befriedigend erkläret Fr. diese Redensart im Comment. z. d. St. *Τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες*, anhaltend am Gebet. Die Vorschrift, im Gebete beständig und anhaltend zu sein, wird auch 1 Thess. 5, 17. (*ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε*) eingeschärft. Die Erfüllung dieser Pflicht ist für die *θλιβόμενοι* sehr wichtig. Nicht genug, daß sie den Geist erhebt, und durch Hoffnung stärkt, so zeigt sie auch, daß der Christ mit freiem Willen Gott dienet, also wirklich religiös ist. Das *ἀδιαλείπτως* und *προσκαρτεροῦντες* ist allerdings nicht buchstäblich zu nehmen, sondern im Geiste und nach dem Beispiele Christi auszulegen. Nach Luk. 18, 1—8. ist auch Erhörung der anhaltenden Bitte zugesagt. *Προσευχή* ist das Gebet im Allgemeinen.

13. *Ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες*, nehmet Theil an den Bedürfnissen der Heiligen. *Κοινωνεῖν τινί*, an etwas Theil nehmen; wirklich davon einen Theil nehmen und erhalten. 15, 26. *Εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη.* Hier also: Nehmet als euren Theil die Bedürfnisse der Heiligen, d. i. helfet ihnen ab, macht sie zu den eurigen. 1 Petr. 4, 13. *Ἀλλὰ καθὼς κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασι.* = Hebr. 10, 33. *Κοινωνοὶ τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων γενηθέντες.* Fr. **Simplicior mihi eorum ratio videtur, qui verterunt: Christianorum necessitatibus communicantes s. impertientes.** Aber dieser Uebersetzung widerstreitet der Sprachgebrauch des N. T. Gal. 6, 6. ist *κοινωνείτω* = *συμμετεχέτω.* Die Lesart *μνείαις* ist eine Corruption der späteren Zeit, da die Märtyrerfeste bereits aufgekommen waren. — *Τὴν φιλοξενίαν διώκοντες*, eifrig in der Gastfreundschaft. Da die damaligen Christen oft verjagt und

von den Nichtchristen bedrängt wurden: so war die Vorschrift ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνεῖτε sehr häufig nur durch die Gastfreundschaft in Ausübung zu bringen. Deswegen knüpft der Apostel diese specielle Ermahnung an die vorhergehende allgemeinere an. Sie beziehet sich durchaus nur auf Christen; und zwar auf solche, deren Noth nur durch Gastfreundschaft gemindert werden konnte. Selbst Christus empfiehlt sie Matth. 25, 35. ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με. Vgl. 1 Petr. 4, 9. Φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμῶν. Hebr. 13, 2. Τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε· (der Zusatz, διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους beweiset, daß Paulus nicht der Verf. dieses Briefes sein kann, sondern irgend ein geistreicher Judenchrist). Διώκειν ist ein sehr starkes Wort, um den Begriff des colere oder studere auszudrücken. Doch ist es nicht zu pressen, und etwa durch nachlaufen zu übersetzen; aber allerdings entspricht es dem Lat. sectari. In der zweiten Ep. Joh. wird die Gastfreundschaft nicht blos auf Christen, sondern auch auf orthodoxe Christen beschränkt. Vs. 10. 11. Εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε. Ὁ γὰρ λέγων αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς. Im 3ten Briefe wird der Presb. Gajus gerühmt, daß er auswärtige, d. h. von den Heiden vertriebene Christen aufgenommen habe. Vs. 5—8. Ἀγαπητὲ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ εἰς τοὺς ξένους, οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας· οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ. Ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἐξῆλθον, μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνῶν. Ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ἀπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ. Nach diesen Grundsätzen würde auch noch jetzt die Gastfreundschaft, namentlich in Bezug auf solche Christen oder Confessionsgenossen gelten, welche wegen der Glaubensbedrückungen auswandern müssen und in Noth gerathen.

14. Εὐλογεῖτε — καταρᾶσθε. Segnet die euch Verfolgenden, segnet und fluchet nicht. Es ist schwierig, den Zusammenhang dieser Vorschrift nachzuweisen. Reiche: „Hervorgerufen wird diese Ermahnung hier durch das διώκοντες, dessen paronomastische Doppelbedeutung vielleicht einige occid. Handschriften veranlaßte, den ersten positiven Satz ganz wegzulassen.“ Letzteres kann nur Schreibfehler sein; ersteres aber ist das unwahrscheinlichste, was sich denken läßt. Folgendes ist der wahre Zusammenhang. Die Gastfreundschaft nahmen vorzüglich fremde, von den Heiden bedrängte und verdrängte Christen in Anspruch. Damit verband sich natürlicher Weise der Gedanke, wie Christen sich gegen ihre Bedrücker oder Verfolger zu verhalten haben. Der Apostel sagt: εὐλογεῖτε, segnet, wünschet Gutes denen, die euch verfolgen, segnet und fluchet nicht. Hatten die Christen solche zu beherbergen, die von den Heiden oder Juden vertrieben waren:

so konnte leicht, bei der Erzählung von diesen Bedrückungen ihr empörtes Gefühl im **Fluchen** sich Luft machen. (Man denke an das Verhalten der Münchner gegen die unter ihnen verweilende griechische Jugend bei dem Anblicke ihrer vertriebenen Landsleute.) Der Apostel will, daß sie nicht fluchen, sondern segnen. Hieraus erhellt, daß nicht von dem genus der Feindesliebe, sondern von einer species die Rede ist. Erst im Folgenden, 19. 20., wird das genus dargestellt. Und in Bezug auf die, welche die Christen ausstießen, konnte nicht zur **Liebesthat**, sondern nur zur **Liebesgesinnung** ermuntert werden. Deswegen ist nur *εὐλογεῖτε μὴ καταρᾶσθε* gesetzt. Das würde nicht genug sein, wenn von der Feindesliebe im Allgemeinen die Rede wäre. Auf Matth. 5, 44. ist schwerlich Rücksicht genommen. Denn *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* ist doch etwas anderes als *εὐλογεῖτε τοὺς διώκ. ὑμ. εὐλ. κ. μ. κ.* Wohl aber hat der Apostel sich selbst commentirt 1 Kor. 4, 12. *λοιδορούμενοι εὐλογοῦμεν, διωκόμενοι ἀνεχόμεθα.*

15. *Χαίρειν — κλαιόντων.* **Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden.** Diese Vorschrift ist der Schluß der Erläuterungen, welche der Apostel über die allgemeine Pflicht: *ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες* giebt. Die erste bezog sich speciell auf die Gastfreundschaft, die zweite auf alle Christen.

Diese sind theils **Fröhliche** (*χαίροντες*), theils **Weinende** (*κλαίοντες*). Das *κοινωνεῖν ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων* ist daher entweder *χαίρειν μ. χαιρ.* oder *κλαίειν μ. κλ.* Die Inf. stehen für die Imp. Die Bemerkung des Chrys., daß die Mitfreude schwerer sei als das Mitleid, hätte nicht wiederholt werden sollen, weil sie flach ist. Kann man sich nicht aufrichtig mitfreuen, so kann man auch nicht redlich mitweinen. Denn bei dem unreinen Herzen schleicht sich in die Mitfreude eben so leicht Schmerz ein, wie bei dem Mitleide Freude; denn wer bei der Freude Anderer insgeheim Neid empfindet, dem wird das Mitweinen, aus Schadenfreude, nicht gelingen. Beides ist also gleich schwer; beides setzet in gleicher Maße ein von allen Erdenschlacken ausgereinigtes Herz voraus. Uebrigens ist die Kürze dieser ethischen Gnome wahrhaft schön, und macht sie zu einer Perle der evangelischen Urkunden. Fr. steigert die Forderung dadurch, daß er den ganzen Satz auf den vorigen Vers beziehet, nur ein Komma zwischen 14 und 15 setzt, und den Sinn herausbringt, daß die Christen sich über das Glück ihrer Verfolger freuen, und bei ihrem Unglück weinen sollen. Aber etwas anderes ist *εὐλογεῖν* und *μὴ καταρᾶσθαι*, als *χαίρειν* und *κλαίειν*.

16. Von der That kehret der Apostel zur Gesinnung zurück, von welcher er Vs. 9. ausgegangen war. Die Liebe fordert eine gleiche gegen Alle.

Τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονεῖν. Seid einträchtig untereinander. *Φρονεῖν*, auf etwas denken; *τὸ αὐτὸ*, ist das Object dieses Denkens und Wollens. Ist nun das Ziel oder der Gegenstand, auf welchen das Trachten gerichtet ist, ganz gleich bei allen in ihrer wechselseitigen Beziehung (*εἰς ἀλλήλους*), so entstehet daraus die Eintracht, die alle zu einem harmonischen Ganzen verbindet. Fr. verwirft die Erklärung von der Eintracht. Mirum est, tot interpretes cum Grotio vocc. *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες* ad animorum concordiam referre, vobiscum invicem concordantes, quum P. neque *τὸ αὐτὸ ἐν ἀλλήλοις* (15, 5.) neque *τὸ αὐτὸ φρονοῦντες*, sed *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες* scripserit et haec verba proximis vocabulis *μὴ τὰ — συναπαγόμενοι* exponi manifestum sit. Hinc elucet verbis *τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες* modestiam Romanis commendari: idem in vos invicem sentientes h. e. ita in vos invicem animati, ut alter alterum eodem secum jure habeat neque sibi plus quam alteri tribuat. Falsch. Wenn auch im Folgenden von der Bescheidenheit oder Demuth die Rede ist, so folget daraus nicht, daß auch hier davon die Rede sei; eher das Gegentheil. *Τὸ αὐτὸ φρονεῖν* heißet gleiche Gesinnung haben. Wenn nun *εἰς ἀλλήλους* hinzugefügt wird: so bedeutet es also gleiche Gesinnung gegen einander haben. Die Gesinnung aber ist theils ein Urtheil, theils ein Wollen. Beides soll in wechselseitiger Beziehung auf die Christen gleich sein, d. h. dasselbe Object haben. Dieses Obj. liegt in der Liebe, oder in dem Bewußtsein der gegenseitigen Angehörigkeit, und das ist eben die Eintracht, die freilich durch Hochmuth, als species der Selbstsucht, gestört wird. Phil. 2, 2. 3. *Πληρώσατέ μου τὴν χαράν, ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι τὸ ἓν φρονοῦντες· μηδὲν κατὰ ἐρίθειαν, ἢ κενοδοξίαν, ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν.* In der Eintracht ist die Bescheidenheit eingeschlossen. — *Μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες.* Luther: Trachtet nicht nach hohen Dingen. Der Gegensatz ist: *ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι.* Dieser Satz ist, für uns wenigstens, äußerst dunkel. Ob *ταπεινοῖς* Neutr. oder Masc. sei, ist nicht sofort klar. Ist es in Beziehung auf *ὑψηλά* gesetzt, so kann es freilich nur als Neutr. genommen werden. Aber was sind nun die *ταπεινά*? Doch wohl Geschäfte, die in den Augen der Welt niedrig, gemein sind, die aber der Christ aus Liebe zu den Brüdern übernehmen soll. Doch möchte diese Bedeutung sich schwer aus dem Sprachgebrauche rechtfertigen lassen. Eben so wenig Fr.'s Deutung mala, quibus humiles affligantur. Daher wird es nicht sowohl dem *ὑψηλά* als dem *ὑψηλὰ φρονοῦντες* entgegengesetzt, und als Masc. zu nehmen sein. *Ταπεινοί* sind aber nicht die Niedrigen, auch nicht die mit Geistesgaben minder Ausgerüsteten, sondern die Demüthigen. *Συναπάγεσθαι* Hesych. *συναπάγεται, συμπορεύεται, συνέρχεται. Τ. τ. συναπαγόμενοι*

heißt daher: wandelt mit den Demüthigen, ist also die positive Parallele von dem negativen: μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες. Warum diese dunkle Form des Ausdrucks gewählt ist, läßt sich nicht sagen. Vielleicht liegt in dem ἀπάγεσθαι ein Tadel, nämlich, daß sie sich von den Demüthigen mit fortziehen lassen sollen, da sie diese Bahn nicht von selbst und aus freiem Willen gehen. Daß ταπεινοί die Demüthigen bezeichne, gehet aus dem Gegensatze μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς hervor, wodurch Stolz oder Dünkel angezeigt wird. Vgl. 2 Kor. 7, 6. Ἀλλ' ὁ παρακαλῶν τοὺς ταπεινούς.. Hier sind ταπεινοί solche, welche in sich selbst gedrückt sind, und sich selbst weder zu rathen noch zu helfen wissen, und deshalb auf Gottes Hülfe und Trost harren.

17. Μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς. Haltet euch nicht selbst für klug. Das streitet mit der Demuth, und entspricht dem μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες. Ueber das Sprachliche S. zu 11, 25.

Μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδ. Vergeltet Niemand Böses mit Bösem. Ἀποδιδόναι ist abstatten, vergelten. Κακὸν ἀντὶ κακοῦ, Böses anstatt des Bösen. Κακόν ist das Uebel, Leid, Wehe, was man einem zufügen kann. Μηδενί, Keinem, er sei Christ oder Nichtchrist. 1 Theß. 5, 15. Ὁρᾶτε μή τις κακὸν ἀντὶ κακοῦ τινὶ ἀποδῷ. 1 Petr. 3, 9. Μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ. Auch diese Vorschrift ist sowohl ächt christlich, als dem Christenthume zur höchsten Ehre gereichend; sie unterscheidet den N. B. von dem A., wie noch vielmehr von allen anderen Religionen specifisch. — Προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων. Befleißiget euch der Wohlanständigkeit vor allen Menschen. Die Vorschrift ist aus Spr. 3, 4. entlehnt; es heißet dort: προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων. Vgl. 2 Kor. 8, 21. Προνοούμενοι καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων. Der Sinn des Urtextes ist freilich ein ganz anderer. Προνοεῖν oder —εῖσθαι mit Gen. und Acc. heißt Sorge tragen, studere. Καλά· Reiche: „καλόν ist in den Prov. und in dem Allegat im zweiten Korintherbriefe Rechtlichkeit, Tugend, honestum, so auch hier. Der Apostel will, der Christ soll sich nicht durch Erduldung von Unbilden seiner Verpflichtungen entbunden glauben." Streng genommen kann von einer bestimmten Bedeutung des Wortes καλόν in den Prov. nicht die Rede sein, weil die LXX. falsch übersetzt haben. וּמְצָא־חֵן וְשֵׂכֶל טוֹב בְּעֵינֵי אֱלֹהִים וְאָדָם Allerdings in der Korintherstelle hat es die Bedeutung von honestum; auch in der unsrigen dem Sinne nach. Aber eigentlich drückt καλόν das Gute aus, wiefern es von den Menschen beurtheilt und als schön oder lieblich erfunden wird. Daher heißt es ἐνώπιον π. ἀ. Denn ἐνώπιον bedeutet, judicio hominum. Deswegen stehet in der Parallelstelle 1 Theß. 5, 15. ἀλλὰ πάντοτε τὸ

ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας; also nicht καλὸν sondern ἀγαθὸν, weil hier nicht von dem Urtheile der Menschen die Rede ist, wie in unserer Stelle. Aber 2 Kor. 8, 21. will der Apostel auch vor dem menschlichen Gerichte gerechtfertiget sein, ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων, also nicht blos vor Christen, sondern auch vor Nichtchristen. Der gute Ruf der Gemeinde sollte erhalten werden, damit nicht etwa Christus gelästert werde, wenn die Christen alle Rücksicht auf die Nichtchristen bei Seite setzten. 1 Petr. 3, 15. Συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν· ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν. Vgl. Röm. 2, 24. 1 Tim. 6, 1. Das ist also der Grund der apostolischen Vorschrift, nicht der von Reiche angegebene.

18. *Εἰ δυνατὸν — εἰρηνεύοντες.* Ists möglich, habt, so viel an euch ist, mit allen Menschen Friede.

Εἰ δυνατόν. Dieses ist eine objective Beschränkung. Nicht selten treten Umstände, Pflichten ein, welche absolut verbieten, die Friedfertigkeit auf Kosten der Wahrheit oder des Rechts auszuüben. Auch giebt es Menschen, mit denen in Frieden zu leben schlechthin unmöglich ist, weil sie selbst Störenfriede sind, pacis impatientes. *Τὸ ἐξ ὑμῶν*, quod attinet ad ex vobis, was anbetrifft von eurer Seite. Subjectiv also soll die Friedensliebe unbedingt sein. Ganz falsch Glöckler: „So viel es für euch möglich ist." Mit Recht bemerkt Meyer, daß so die Vorschrift sehr schwankend werde. *Εἰρηνεύειν*, Friede haben. *Μετὰ πάντων ἀνθρώπων*, also nicht blos mit den Brüdern, sondern auch mit den Nichtchristen. Diese Vorschrift ist wie die der Liebe specifisch christlich. Matth. 5, 9. *Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί· ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.* Mark. 9, 50. *Εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.* Röm. 14, 17. 19. *Οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη, εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. — Ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν.* 1 Kor. 14, 33. *Οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλ' εἰρήνης.* 2 Kor. 13, 11. *Λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε· καὶ ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν.* 1 Kor. 7, 15. *Ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός.* Gal. 5, 22. *Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη κ. τ. λ.* Eph. 4, 3. *Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης.* 2 Tim. 2, 22. *Δίωκε δὲ — εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας.* Hebr. 12, 14. *Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων.* Jak. 3, 16—18. *Ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα· ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική. — Καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.* Welchen Anblick bietet nun das Christenleben dar! Ach wer mag sagen, daß Christus in der Christenheit waltet! Aber das hat seinen Grund zum Theil wenig-

stens, darin, daß man seit 1800 Jahren mehr Werth auf die Annahme von dogmatischen Formeln gelegt hat, als auf Sittlichkeit.

19. *Μὴ — ἀγαπητοί.* Rächet euch nicht selbst, Geliebte! Sehr natürlich ist der Uebergang von der Friedfertigkeit zur Rachsucht, oder vielmehr zur thätigen Selbstrache. *Ἐκδικεῖν ἑαυτόν* ist eigentlich nur, sich selbst Recht verschaffen. Aber das ist eben die Rache. — *Ἀλλὰ δότε τόπον — κύριος.* Sondern gebet Platz dem Zorne! denn es ist geschrieben: mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr Soll das Unrecht unbestraft bleiben? Nein! dem Herrn soll der Christ die Bestrafung des Unrechts überlassen. — *Ὀργή* ist nicht der menschliche, sondern der göttliche Zorn; d. i. die Strafe Gottes. Daß es von dem Zorne Gottes verstanden werden müsse, erhellet theils aus der angeführten Schriftstelle auf das deutlichste; theils aus dem Sinne der Redensart *τόπον διδόναι.* Denn diese bedeutet, einen Platz einräumen, z. B. dem Geladenen zum Sitzen an der Tafel, Luk. 14, 9., dem Lästerer zum Lästern, Eph. 4, 27. Folglich ist *τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ*, dem Zorne einen Platz einräumen, um sich wirksam zeigen zu können. Wäre der menschliche Zorn gemeint, so würde das Verbot der Selbstrache dadurch aufgehoben werden; der Apostel folglich in einem Athem Widersprechendes sagen, und noch überdieß eine unsittliche Vorschrift geben. Denn gebet (machet) dem Zorne Platz, also, lasset ihn frei wirken, ist etwas ganz anderes, als die Vorschrift Eph. 4, 26. *Ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*, weil der Zusatz hier die Freiheit und Willkür der *ὀργή* aufhebt, welches in der Redensart *τόπον διδόναι* nicht der Fall ist. Von der lat. Redensart irae spatium dare, ist die griechische so verschieden, als *τόπος* und spatium. Denn *τόπος* bedeutet den Ort, spatium den Raum; jenes bezeichnet das gegenwärtige, dieses das aufzuschiebende Wirken. Beng.: *τῇ ὀργῇ*, irae illi, de qua in scripturis tam multa dicuntur, id est irae Dei, quae sola justa est, et sola meretur ira dici. — *Γέγρ.* Deut. 32, 35. LXX. *Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω.* Der Apostel hat also die Stelle mit großer Freiheit, wie so viele andere, behandelt, und nur den Sinn wiedergegeben. Fragt man aber, ob denn wirklich Gott das zugefügte Unrecht bestrafe, und der Mensch deshalb auf die Selbstrache Verzicht leisten solle: so ist vor allem der Begriff der Selbstrache festzustellen, und dann der Satz, daß Gott vergilt, zu beleuchten. Denn *ἐκδίκησις* ist Bestrafung, Vergeltung, Rächung. *Ἐκδικεῖν ἑαυτόν* heißet also sich selbst Genugthuung verschaffen und dadurch sich der *δίκη* entledigen, (*ἐκδικεῖν*). Dieses könnte freilich im idealen Reiche Gottes, wo die Liebe waltet, verstattet sein, weil sich voraussetzen ließe, daß die Vergeltung nur nach der Liebe bemessen sein, oder vielmehr gar keine Ursache der *ἐκδίκησις* statt finden würde. Aber im empirischen Reiche Gottes ist die

Idee zu keiner Zeit erreicht; nicht der Geist herrschet unbedingt, sondern das Fleisch hat noch Dasein und Macht. Deswegen sind Verbote nöthig, die das Fleisch zügeln. Ein solches ist nun das Verbot der Selbstrache, welches jedoch nicht von fern der Rechtspflege Eintrag thun will, und daher auch die Bestrafung durch Urtel und Recht nicht ausschließt; folglich dem Beleidigten nicht das Recht abspricht, den Beleidiger vor Gericht zu ziehen. Was aber die göttliche Vergeltung anbetrifft, so ist sie eine nothwendige Idee, die freilich nicht im Einzelnen des Erdenlebens nachgewiesen werden kann, sondern nur im Allgemeinen postulirt werden muß, und daher in der Strenge des Begriffs nur für die Enthüllung des Absoluten in der Zukunft gilt. Vgl. 2 Theff. 1, 6. Röm. 2, 9.

20. Dennoch kann und soll der Christ nicht unthätig sein in Beziehung auf den Feind; er soll sogar Rache nehmen, oder strafen: aber wie?

Ἐὰν οὖν — αὐτοῦ. Wenn also hungert dein Feind, so speise ihn; wenn er dürstet, tränke ihn; denn indem du dieses thust, wirst du Glutkohlen auf sein Haupt häufen.

Οὖν folgert aus der nicht ausgesprochenen aber absoluten Nothwendigkeit, in Bezug auf den Feind auch zu handeln. Was folget, ist aus Spr. 25, 21. 22. entlehnt und zwar wörtlich, nur mit Weglassung des Schlusses: *ὁ δὲ κύριος ἀνταποδώσει σοι ἀγαθά.* *Ψωμίζειν* und *ποτίζειν* sind symbolische Ausdrücke für *εὐεργετεῖν*. Die Dichter- oder Gnomensprache liebt das Specielle für das Generelle zu setzen. — *Ἄνθρακας — αὐτοῦ.* Der Ausdruck ist, wie zu Tage liegt, bildlich. Jedenfalls liegt der Begriff eines Schmerzes, und zwar eines überaus heftigen, darin. Folglich ist es eine Strafe für das Uebel, das der Feind seinem Wohlthäter angethan hat. Ist es dunkel wie die Wohlthat (*τοῦτο γὰρ ποιῶν*) soll Schmerz erzeugen können, so ist dieß allerdings nur durch Vermittlung eines Anderen möglich. Dieses kann aber nur in dem Feinde liegen. Denn der Beleidigte thut ja eben nichts anderes, als, daß er dem Feinde wohl thut. Folglich kann es nur die Vergleichung sein, die der Feind zwischen sich und dem von ihm Beleidigten anstellt. Diese muß ihn mit Reue und Beschämung erfüllen; und dieser Bußschmerz sind die Kohlen, die auf sein Haupt gehäuft werden. Vom Schmerze der göttlichen Vergeltung kann deshalb nicht die Rede sein, weil es ausdrücklich heißt *τοῦτο γὰρ ποιῶν — σωρεύσεις.* Nicht spricht der Apostel von der göttlichen Vergeltung, sondern von der Art und Weise, wie der Beleidigte an seinem Feinde sich rächen, ihn strafen soll. Und das soll durch Wohlthun geschehen. Keinesweges also sind die *ἄνθρακαι πυρός* die göttlichen Strafen, die im Hebr. durchaus nicht verstanden werden können: sondern es bezeichnet die Uebel, die der Beleidigte durch sein Wohlthun über den Beleidiger bringt, und auf diese Weise sich rächt. Reue wird in der That in den meisten

Fällen die Wirkung sein, welche ein solches Verhalten hat. Nur in diesem Sinne schließet sich der folgende Vers passend an.

21. *Μὴ νικῶ — κακόν.* Nicht lasse dich überwinden vom Bösen; sondern überwinde das Böse durch Gutes. Besiegt wird einer von dem Bösen, wenn er selbst böse wird, oder Böses thut; dann hat ihn das Böse zu seinem Diener oder Sklaven gemacht. Der Christ soll das nicht an sich geschehen lassen; sondern er soll das Böse durch Gutes überwinden. Wenn nämlich bei dem Christen das Böse Gutes erzeugt, so ist es total geschlagen, und kann sich nicht nur keines Sieges rühmen, sondern hat vielmehr eine gänzliche Niederlage erlitten. Falsch Meyer: „sondern überwinde durch das Gute (welches du dem Feinde erweisest) das Böse (indem du es dahin bringst, daß der Feind, beschämt durch deinen Edelmuth, abläßt gegen dich zu handeln und dir zum Freunde wird).“ Diese Exposition wäre wahr, wenn es hieße *ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸν κακόν·* da es aber heißet *τὸ κακόν*, so ist sie falsch. Daher auch Fr. falsch erklärt: sed vince malum bonitate, (i. e.) frange inimici qui tibi injuriam fecerit, iram benignitate, fac tibi amicum ex inimico beneficiis. Denn der Apostel deutet nur darauf hin, daß man sich nicht zum Bösen durch das Böse verleiten lassen, sondern es zur Veranlassung für das Guthandeln gebrauchen soll.

Uebersetzung.

Kap. 12.

1. Deshalb ermahne ich euch, Brüder, durch das Erbarmen Gottes eure Leiber darzustellen, als ein lebendiges, heiliges, Gottwohlgefälliges Opfer; welches sei euer geistiger Gottesdienst; 2. und nehmet nicht das [äußere] Wesen dieser Welt an, sondern verändert euch [innerlich] durch Erneuerung eures Sinnes; damit ihr prüfet, welches sei der Wille Gottes, das Gute, und Wohlgefällige, und Vollkommene. 3. Denn ich erkläre durch die mir verliehene Gnade jedem der unter euch ist, nicht weiter [von sich] zu denken, als sich gebührt zu denken; sondern so [von sich] zu denken, damit er recht denke, wie jedem Gott das Maß des Glaubens ertheilt hat. 4. Denn gleich wie wir in einem Körper viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht dasselbe Geschäft: 5. so sind wir Viele ein Leib in Christo, aber Einer wie der Andere Glieder untereinander. 6. Haben wir aber nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Gaben: [so sollen wir sie recht gebrauchen] 7. sei es die Prophetie, nach dem Maße des Glaubens; sei es Dienstgeschicktheit im Dienste; wer lehret im Lehrgeschäfte; 8. wer

ermahnt im Mahnamte; der Mittheilende in Einfaltigkeit des Herzens; der Geschäftführer mit Eifer, der Barmherzige mit Freudigkeit. 9. Die Liebe sei ohne Falsch! Hasset das Böse, hanget dem Guten an. 10. In der Bruderliebe seid herzlich gegen einander; in der Ehrerbietung gehet einander voran; 11. im Dienste seid nicht saumselig; im Geiste seid brünstig, dem Herrn unterthänig; 12. in Hoffnung fröhlich; in Trübsal standhaft; anhaltend am Gebete. 13. Die Nothdurft der Heiligen theilet; der Gastfreundschaft befleißiget euch. 14. Segnet eure Verfolger, segnet und fluchet nicht. 15. Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden. 16. Habt einerlei Sinn unter einander; seid nicht hochmüthig, wandelt mit den Demüthigen. 17. Haltet euch nicht selbst für klug. Vergeltet Keinem Böses statt Bösen; haltet auf das was vor Menschen schön ist. 18. Ists möglich, so habt, so viel an euch ist, mit allen Menschen Frieden. 19. Rächet euch selbst nicht, Geliebte; sondern gebt Platz dem Zorne [Gottes]. Denn es ist geschrieben: Mein ist die Rache, ich will vergelten, spricht der Herr! 20. Wenn also dein Feind hungert, speise ihn; wenn er durstet, tränke ihn; denn indem du dieses thuest, wirst du Feuerkohlen auf sein Haupt häufen. 21. Nicht laß dich besiegen vom Bösen; sondern besiege durch Gutes das Böse.

Kapitel 13.

Inhalt.

Dieses Kapitel bestehet aus drei Theilen. In dem ersten, 1—7., wird die unbedingte Unterwerfung unter die Staatsgewalt; in dem zweiten, 8—10., die Nächstenliebe, als der Inbegriff aller gesetzlichen Pflichten; und in dem dritten, 11—14., die Verpflichtung der Christen zu einem von Unzucht und Schwelgerei freien Lebenswandel dargestellt. Weder unter sich, noch mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden stehen diese ethischen Vorschriften im genauen Zusammenhange.

1. *Πᾶσα — ὑποτασσέσθω.* Jeder unterwerfe sich den obrigkeitlichen Gewalten. *Πᾶσα ψυχή* ist ein allgemeiner Ausdruck für lebende Wesen, der nach dem Contexte begränzt werden muß, wie *πᾶσα κτίσις*, s. z. 8, 19. und *πᾶσα σάρξ*. Nur die Menschen sind der Obrigkeit auf Erden unterworfen; daher bezeichnet also *π. ψ.* jeder Mensch, folglich auch jeder Christ. — *Ἐξουσία* ist potestas, also die Gewalt, d. h. die gesetzlich jedenfalls factisch bestehende Regierungsgewalt; oder meton. Machthaber, Oberen. Matth. 8, 9. Luk. 20, 20. 12, 11. Daß diese Gewalten über

Andere gebieten, wird durch ὑπερεχούσαις ausgedrückt. Ὑπερέχειν heißt nämlich, (trans.) über jemanden etwas halten, z. B. Lucian. Timon §. 10. ὑπερέχειν τινός τὴν χεῖρα, und daher schützen, vertheidigen. Hier ist es intrans. gebraucht, und bedeutet eigentlich, διαφέρειν, ὑπερβάλλειν, praecellere, sodann die Obergewalt haben, = ἐν ὑπεροχῇ εἶναι, 2 Tim. 2, 2. Vgl. Ap.-G. 25, 23. ἀνδράσι τοῖς κατ' ἐξοχὴν οὖσι τῆς πόλεως. Deswegen stellt ἐξουσίαι ὑπερέχουσαι den Begriff der Obrigkeit dar; es ist nicht (Luth.) die Obrigkeit die Gewalt über ihn hat, sondern es ist eben die Obrigkeit. 1 Petr. 2, 13. Ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον· εἴ τε βασιλεῖ, ὡς ὑπερέχοντι· εἴ τε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις. — Ὑποτάσσεσθαι, sich unterwerfen, (med.), d. i. den Befehlen jemandes sich unterwerfen, also gehorchen. Luk. 2, 51. Röm. 8, 7. Eph. 6, 5. 1 Petr. 2, 18. Tit. 2, 9.

Οὐ γάρ ἐστιν — εἰσίν. Denn es ist keine Gewalt, wenn nicht von Gott; die bestehenden Gewalten aber sind von Gott geordnet. Γάρ begründet die Forderung der willigen Unterwerfung unter die Befehle der Machthaber. — Ἐξουσία bedeutet hier auch ohne ὑπερέχουσα die obrigkeitliche Gewalt, wie Matth. 8, 9. Luk. 7, 8. 12, 11. Ἀπὸ θεοῦ, so und nicht ὑπό ist zu lesen, weil ohne dieß der zweite Satz tautologisch sein, und nichts neues hinzufügen würde. Denn ἀπό drückt nur die Herkunft aus; also dieses, daß die ἐξουσία von Gott ihren Ursprung im Allgemeinen ableitet; der folgende Satz, αἱ δὲ κ. τ. λ. spricht aus, daß die factisch bestehenden Gewalten von Gott eingesetzt (τεταγμέναι) sind. Welcher Begriff mit dem τεταγμέναι zu verbinden ist, ist nicht so leicht zu bestimmen. Von einer wunderhaften Einsetzung ist natürlich ganz abzusehen. Aber so bleibt nur der Naturlauf übrig, oder doch nur eine providentielle Fügung der Umstände. Aber diese findet auch bei dem Bösen, bei der Usurpation und Tyrannei statt; Nero war eben so von Gottes Gnaden römischer Kaiser, als Titus und Trajan. Wäre ἐξουσία so allgemein zu nehmen, als es dasteht: so wäre freilich nur das zu sagen, daß dann Vs. 3. und 4. nicht passet, und daß das Böse nicht in gleichem Sinne von Gott geordnet sein kann, als das Gute; namentlich auch dem Widerstande gegen den Mißbrauch der Gewalt ein Strafurtheil Gottes um so weniger angedroht werden kann, als ja der Widerstand eben so von Gott geordnet ist, wie die unrechtmäßige Gewalt; ja in noch weit höherem Sinne, weil man dem Bösen widerstreben und Gott mehr gehorchen soll. Vgl. Ap.-G. 4, 19. 5, 29. Diese Schwierigkeiten sind kaum zu lösen; sie liegen zum Theil darin, daß keine schriftliche Urkunde alle Fragen löset; daß überhaupt nur der Geist lebendig machet. Kein Wunder, daß die Sätze des Apostels befremden. Denn durch sie, wenn man sie aus ihrem Zusammenhange, namentlich mit Vs. 3. und 4.

herausreißt, kann jede gelungene Usurpation, jede Tyrannei z. B. eines Nero, Domitian u. s. w. gerechtfertiget, ja als göttlich sanctionirt erscheinen. Allein der Apostel spricht von einer Staatsgewalt, die der Idee gemäß handelt, wie Vs. 3. und 4. klar zeigen; die also gerecht ist und Recht und Gerechtigkeit handhabt. Eine solche erklärt er für eine göttliche Anordnung, und Gottes Dienerin. Freilich scheinet für diesen Begriff der Satz: οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ zu weit, zu allgemein zu sein. Und das ist er in der That; in wiefern die Vs. 3. und 4. angegebenen Merkmale in dem generellen Begriffe der ἐξουσία nicht enthalten sind. Der Unterschied, den schon Chrys. macht, daß nämlich nur die allgemeine Einrichtung von Staaten, folglich von Obrigkeiten und Unterthanen, als göttlichen Ursprungs bezeichnet werde, hilft zu nichts, und ist falsch, weil ausdrücklich die οὖσαι ἐξουσίαι als ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι bezeichnet werden. Eher noch könnte gesagt werden, daß jede, auch die schlechteste Obrigkeit besser sei, als Anarchie und Gesetzlosigkeit. Das ist aber nur scheinbar; weil die Extreme sich berühren, d. h. gleich schädlich sind, wie z. B. Aberglaube und Unglaube, Ueberfluß und Mangel, u. dgl. Ueber das Mehr und Minder läßt sich gar kein Urtheil fällen, obwohl allerdings die Tyrannei noch mehr Gutes zu haben scheint, als die Anarchie. Dennoch ist das bloßer Schein, weil die zerstörende Einheit nur für die Betrachtung weniger abstoßend ist, als die zerstörende Vielheit. Was sich sagen lässet, ist dieses. Der Apostel redet von einer guten Obrigkeit; diese stellet er als eine Ordnung Gottes dar, der man sich unterwerfen müsse. Und darin hat er Recht. Daß er den Satz Vs. 1. zu allgemein ausgedrückt hat, ist wahr. Wenn nun aber gefragt wird, wie man sich gegen schlechte, d. h. gewaltthätige Obrigkeiten zu verhalten habe: so schweigt der Apostel über diesen Fall, und überläßt es der Beurtheilung der Christen. Wegweisend können in dieser Beziehung sein die Aeußerungen sowohl Christi, Matth. 22, 21. Joh. 19, 11., als der Apostel, Ap.-G. 4, 19. 5, 29. Was Joh. 19, 11. anbetrifft, οὐκ εἶχες ἐξουσίαν οὐδεμίαν κατ' ἐμοῦ, εἰ μὴ ἦν σοι δεδομένον ἄνωθεν, so scheinet sie ganz dasselbe zu sagen, was Paulus in den Worten ausdrückt, οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ. Denn ἀπὸ θεοῦ scheinet gleich zu sein dem δεδομένον ἄνωθεν. Allein der Begriff von ἐξουσία ist verschieden. Christus bezeichnet mit diesem Worte Macht, Paulus dagegen Obrigkeit; die Macht oder die Gewalt, welche Pilatus wider Christum hatte, ist nicht die Rechts- oder Amtsgewalt, sondern die physische Macht, die brutale facultas, ihn hinrichten zu lassen. Diese sei ihm von oben gegeben, weil allerdings die Quelle aller physischen Kräfte Gott ist und dieser Christum der Willkür des Pilatus durch die Fügung der Umstände preisgab. Bei Paulus hingegen ist ἐξουσία die gesetzlich eingerichtete Amtsgewalt.

2. Ὥστε — ἀνθέστηκεν. **Wer also der Obrigkeit sich widersetzt, widerstrebt einer Anordnung Gottes.**

Ἀντιτάσσεσθαι dem ὑποτάσσεσθαι, sich unterwerfen, gehorchen, entgegengesetzt, bedeutet, sich widersetzen, thätlichen Ungehorsam beweisen. Die Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit bestehet in Nichtachtung sowohl ihrer Gebote, als Verbote, vielleicht auch in gewaltthätigen Versuchen, ihre Macht zu beschränken oder zu vernichten. *Διαταγὴ τοῦ θεοῦ* ist passiv, die von Gott getroffene Einrichtung oder Anordnung. *Ἑαυτοῖς*, sibi. *Κρίμα*, Urtheil, Gericht, hier Strafe. *Κρ. λαμβάνειν*, נָשָׂא מִשְׁפָּט Strafe empfangen. Nicht von den Strafen Gottes in der Ewigkeit ist die Rede, sondern von den zeitlichen durch die Obrigkeit, welche an Gottes Statt Strafe verhängt. Vgl. Vs. 4. Der Apostel spricht nicht von Empörung und gewaltthätigem Aufruhr, sondern (Vs. 7.) von Verweigerung der Zölle, der Abgaben, des schuldigen Gehorsams und Respects. Das scheinet das *κακόν* zu sein, das er als Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit betrachtet und mit Strafe bedroht. Daß der Aufruhr auch strafbar ist, verstehet sich von selbst, da man von dem minus ad majus mit Recht schließen kann und muß. Nur das ist auffallend, daß der Apostel des Verhältnisses der Christen zur heidnischen Obrigkeit nicht Erwähnung thut, und keine Vorschrift über das einzuhaltende Verfahren giebt, wenn die Obrigkeit das Rechte verbietet und das Böse oder Widergöttliche gebietet. Der Apostel hatte doch selbst, wenigstens in Philippi, davon Erfahrung gemacht. Petrus nimmt hierauf Rücksicht **1 Br. 4, 15. 16.** *Μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς, ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς, ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος· εἰ δὲ ὡς Χριστιανὸς, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ μέρει τούτῳ.* Also leiden sollen sie.

3. *Οἱ γὰρ — κακῷ.* **Denn die Obrigkeiten sind nicht zu fürchten den guten, sondern den bösen Werken.**

Γάρ bezieht sich auf *ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται.* — *Οἱ ἄρχοντες* sind die Personen, welche das obrigkeitliche Amt bekleiden. — *Φόβος* = *φαβεροί*, timendi, metuendi, formidandi. — *Τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ ἀλλὰ τῷ κακῷ.* So Griesb. und Lchm. für *ἀγαθῶν ἔργων — κακῶν.* Meton. ist hier That für Thäter gesetzt und zwar sehr angemessen, weil die Strafe für die That bestimmt ist. Der Begriff des *ἀγαθόν* und *κακόν* ist ein sehr beschränkter, nämlich des bürgerlichen Gehorsams und Ungehorsams, Vs. 7.

Θέλεις — ἐξ αὐτῆς. **Du willst dich aber nicht fürchten vor der Gewalt, thue das Gute, und du wirst Lob von derselben haben.** Hinter *ἐξουσίαν* ist ein Fragezeichen nicht durchaus nöthig, aber eben so wenig *εἰ* im Anfange zu suppliren; sondern der mögliche Fall „willst du" wird als wirklich gesetzt,

du willst. Winer 536. Δὲ ist μεταβατικόν. — Θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι. Der Apostel erläutert die Behauptung, daß die ἄρχοντες φόβος sind. Den Fall, daß jeder wünschen müsse, sich vor der Obrigkeit nicht zu fürchten, nimmt er als entschieden an, und setzt deshalb θέλεις. — Τὸ ἀγαθὸν ποίει = ὑποτασσέσθω. — Der Satz ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς gilt freilich nur in sehr beschränktem Sinne. In der Regel bekümmert sich die Obrigkeit um das moralisch Gute gar nicht; und das Bürgerverdienst (τὸ ἀγαθόν) würdiget sie nur in den seltensten Fällen. Uebrigens muß sie sogar in der Belobung und Belohnung sparsam sein, weil es sonst den Werth verlieret; die niedrigen Stände haben vollends nichts von der Obrigkeit zu erwarten. Deswegen ist der Paulinische Satz wohl mehr rhetorisch dazu gesetzt, um dem κρίμα λήψονται das Gegengewicht zu halten. Thol. verweiset, um das dictum zu rechtfertigen, auf die Ordenszeichen!! Sind etwa auch die Adelsdiplome, die Titel u. dgl. in Anschlag zu bringen?

4. Θεοῦ — ἀγαθόν. Denn sie ist Gottes Dienerin für dich zum Nutzen. „Begründung des vorhergegangenen Gedankens — daß der das Gute Thuende die Obrigkeit nicht zu fürchten, sondern Lob von ihr zu erwarten habe — durch Hinweisung auf das Verhältniß der Obrigkeit zu Gott (als dessen Dienerin) zu den Unterthanen (als deren Beglückerin)." (Meyer.) Θεοῦ διάκονος ist die Obrigkeit theils wegen ihrer göttlichen Einsetzung, theils wegen ihres Zweckes, das Beste der Unterthanen zu fördern. Τὸ ἀγαθόν ist hier das Nützliche (τὸ συμφέρον), da τὸ κακόν das Schädliche, Nachtheilige ist. — Ἐὰν — φορεῖ. Wenn du aber das Böse thust, fürchte dich; denn sie trägt nicht vergebens das Schwert. Μάχαιρα ist das Richtschwert, als Symbol der höchsten Gewalt, vitae necisque. Εἰκῆ hier ohne Zweck; φορεῖ ist ein malerischer Ausdruck, um den Besitz zu bezeichnen. In der Frage, ob der Staat das Recht habe, Todesstrafe zu verhängen, muß, wenn sie aus den Urkunden des Christenthums besprochen werden soll, die vorliegende Stelle jedenfalls berücksichtiget werden. Aber entscheiden kann sie nichts, weil der Apostel blos referirt, was damals statt fand, daß nämlich die Obrigkeit auch mit dem Tode bestrafte. Darüber, ob sie das Recht dazu habe, spricht er gar nicht; weil es ihm überhaupt nur darum zu thun ist, die Unterthanenpflichten nach den bestehenden Verhältnissen darzustellen. — Θεοῦ γὰρ — πράσσοντι. Denn sie ist Gottes Dienerin, rächend zum Zorne (zur Strafe) dem, der das Böse thut. Ἔκδικος εἰς ὀργήν. Die ἐξουσία verwaltet auch die strafende Gerechtigkeit Gottes; als solche rächt sie das Böse, um dem Uebelthäter die ὀργὴ θεοῦ durch die That zu beweisen (εἰς ὀργήν). Dieser Zusatz, s. o., ist daher nicht überflüssig, sondern nothwendig, um das κρίμα λήψονται in das Licht zu setzen. Der Böse empfängt von der Obrigkeit nicht blos Strafe (ἔκδικος),

sondern auch in dieser Strafe einen Thatbeweis des göttlichen Zornes.

5. *Διὸ — συνείδησιν.* *Deswegen soll man gehorsam sein, nicht blos wegen des Zornes, sondern auch wegen des Gewissens.* *Διό* folgert nicht blos aus Vs. 4., sondern auch aus Vs. 3. Denn dem *ἀντιτάσσεσθαι* Vs. 2. wird nun hier das *ὑποτάσσεσθαι* entgegengesetzt. Gewissermaßen wird nach den Erläuterungen, die Vs. 2—4. gegeben sind, der Satz *πᾶσα — ὑποτασσέσθω*, von welchem der Apostel Vs. 1. ausgegangen war, hier Vs. 5. reassumirt, aber freilich nicht **nude**, sondern der ganzen Exposition angemessen. *Ἀνάγκη* bezeichnet hier die sittliche Nothwendigkeit. *Διὰ τὴν ὀργήν* beziehet sich auf Vs. 4., *διὰ τὴν συνείδησιν* auf Vs. 3. Denn das Gewissen, als sittliches Bewußtsein, ist die Quelle der guten That.

6. *Διὰ τοῦτο — προσκαρτεροῦντες.* *Denn deswegen zahlet ihr auch Abgaben; denn sie sind Gottes Amtleute, die eben hierüber (über das Amt) wachen.* *Διὰ τοῦτο*, nämlich, aus dem Grunde, weil man sich der Obrigkeit unbedingt unterwerfen muß. Das *γάρ* begründet *ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι*, aus der Erfahrung oder der Handlungsweise der Christen. *Καὶ φόρους τελεῖτε* ist der beste Beweis der Unterwerfung, weil die Abgaben eine der schwersten Pflichten des Bürgergehorsams ist. Indic., nicht Imp. ist *τελεῖτε*. Imperativ kann es nicht sein, nicht deswegen, weil dann Vs. 7. dasselbe noch einmal befohlen würde; denn Vs. 7. enthält weit mehr als dieses; sondern wegen *γάρ*. Dieses kann nicht überflüssig sein; verträgt sich aber nicht mit dem Imp., der eine Folgerung sein würde, nicht eine Begründung, die in dem *γάρ* enthalten ist. — *Λειτ. κ. τ. λ.* *Λειτουργός* bezeichnet einen *Staatsdiener*, jeden, der ein öffentliches Amt verwaltet. *Λειτουργοὶ θεοῦ* sind solche Magistrate, die von Gott eingesetzt sind; es beziehet sich auf *οἱ ἄρχοντες* und ist ganz gleich *διάκονοι θεοῦ*. Das *γάρ* giebt den Grund an, aus welchem die Christen Steuern zahlen. Sie thun dieses deswegen, weil sie in den obrigkeitlichen Personen Beamte Gottes erblicken. *Εἰς αὐτὸ τοῦτο* beziehet sich auf den in *λειτουργοὶ θεοῦ* enthaltenen Begriff des öffentlichen *Dienstes*, **munus publicum**. Falsch Meyer: *Die Steuerbezahlung.* Welcher Sinn! „Denn weil ihr die Nothwendigkeit empfindet, der Obrigkeit zu gehorchen, bezahlet ihr auch Steuern; denn die Machthaber sind Gottes Dienstleute, welche der Steuerbezahlung obliegen.“ Wie anders so: „denn weil ihr die Nothwendigkeit empfindet, der Obrigkeit zu gehorchen, bezahlet ihr auch Abgaben; denn die Machthaber sind Amtleute Gottes, die dem [ihnen von Gott anvertrauten öffentlichen] Amte [Dienste] obliegen.“ *Εἰς α. τ.* kann man auch geradehin erklären, *εἰς τὴν λειτουργίαν*. *Προσκαρτεροῦντες*, **vacantes, operam dantes, munus a Deo ipsis commissum obeuntes.**

7. Ἀπόδοτε — τιμήν. Gebet also allen, was ihnen gebührt. Schoß, dem der Schoß, Zoll, dem der Zoll, Furcht, dem die Furcht, Ehre, dem die Ehre gebühret. Ἀπόδοτε οὖν. Der Apostel ziehet aus dem Umstande, daß die Christen den Schoß geben und dadurch thatsächlich beweisen, daß sie die sittliche Nothwendigkeit des bürgerlichen Gehorsams anerkennen, die umfassende Folgerung, daß sie nun allen (ἄρχουσι, λειτουργοῖς θεοῦ) das erweisen sollen, was ihnen gebührt (τὰς ὀφειλάς). Φόρος ist tributum, Personen- und Grund-, oder Gewerbesteuer, directe Abgaben; τέλος Waaren- und Güterzoll, indirecte Abgaben. Bei τὸν φόρον und τέλος ist weder αἰτοῦντι, noch ἀπαιτοῦντι, sondern λαμβάνοντι (Einnehmer), Matth. 18, 24., zu suppliren. Aber freilich auf τιμήν und φόβον passet diese Ergänzung nicht; doch noch weniger ἀπαιτοῦντι. Wie könnte gesagt werden φόβον ἀπαιτεῖν. Deswegen ist doch vielleicht aus dem Begriffe ὀφειλάς, ὀφείλετε zu ergänzen und die ganze Phrase so aufzulösen: ᾧ τὸν φόρον — τὸ τέλος — τὴν τιμὴν — τὸν φόβον ὀφείλετε, τούτῳ ἀπόδοτε τὸν φόρον κ. τ. λ. Τῷ wäre also gesetzt für τούτῳ ᾧ, oder es könnte auch vielleicht gesagt werden, daß hier wirklich τῷ für ᾧ, der bestimmte Art. für das relativum gesetzt sei. Vgl. Win. 135. — Φόβος und τιμή ist per μερισμόν gesetzt, um den abstracten Begriff τὰς ὀφειλάς zur Anschauung zu bringen. Vergeblich sucht man unter den Staatsbehörden die einzelnen Klassen auf, die für diesen μερισμός passen, z. B. φόβον, Richter, τιμήν, höhere Magistrate. Als ob nicht beides allen obrigkeitlichen Personen gebühre.

Paulus also verpflichtet die Christen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit aus vier Gründen. 1. Weil sie eine Anordnung Gottes sei, der man sich nicht widersetzen dürfe; 2. weil sie Gottes Dienerin dadurch sei, daß sie Furcht vor dem Bösen durch Strafe erwecke, und zum Guten durch Belobung ermuntere; 3. weil man durch Gehorsam ihr Lob erwerbe, aber 4. durch Ungehorsam ihre Strafe sich zuziehe. Die vollkommen parallele Stelle 1 Petr. 2, 16. 17. enthält folgende Gedankenreihe: Christen müssen unter den Heiden einen guten Wandel führen, damit diese Gott preisen. Folglich müssen sie, um des Herrn willen, aller menschlichen Staatsordnung, dem Könige oder seinen Amtleuten sich unterwerfen; denn diese bestrafen die Bösen und belohnen die Guten. Aber durch Rechtthun sollen die Christen die Verleumdungen der Heiden zurückweisen, so will es Gott, und so beweisen sie sich als die ächten Freien als Knechte Gottes. Also ehret alle, liebt die Brüder, fürchtet Gott und ehret den König. Bei der genaueren Vergleichung beider Stellen erhellet, daß beide Apostel in Grund und Folgerung völlig zusammenstimmen; daß aber Paulus zusammenhängender und vollständiger die Pflicht gegen die Obrigkeit darstellet, Petrus dagegen die Rücksicht auf die Ehre des Christenthums

unter den Heiden geltend macht, also einen politisch-ethischen Grund hinzufüget, den Paulus übergehet.

8—10. An die specielle Staatsbürger- oder Unterthanenpflicht knüpft der Apostel die allgemeine Ermahnung zur Nächstenliebe. Fast scheint es, als ob ihn das Wort ὀφειλάς dazu veranlaßt hätte. Wenigstens dienet der Begriff des ὀφείλειν dazu, den Uebergang zu bilden.

8. Μηδενὶ — ἀλλήλους. Keinem schuldet nichts, als die gegenseitige Liebe. — Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε ist negativ ausgedrückt, was vorher positiv gesagt war: ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς, nur daß dieses sich auf die bürgerlichen Verhältnisse bezog, während jenes die allgemeine Menschenpflicht umfaßt, welche fordert, daß man Niemandes Schuldner sei, weil das eine Unterlassung der Pflicht voraussetzet. Witzig, d. h. sinnreich, aber nicht scherzhaft (Thol.) ist die Form des Satzes, oder der Ausdruck allerdings, weil ὀφείλετε im Doppelsinne, des Verschuldet- und Verpflichtetseins gebraucht wird, wie das Deutsche schuldig sein. — Εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾷν ἀλλήλους, scil. ὀφείλετε. Aber hier bedeutet es, als Pflicht anerkennen, sich für schuldig halten. Nämlich zur wechselseitigen Bruderliebe sollen sich die Christen stets für verpflichtet halten. Keineswegs wird durch das zu ergänzende ὀφείλετε angedeutet, daß die Schuld der Liebe niemals abgetragen werden könne.

Ὁ γὰρ — πεπλήρωκε. Denn wer den Anderen liebt, hat das Gesetz erfüllt. Ὁ ἀγαπῶν ist der, welcher Liebe durch die That beweiset. 1 Joh. 3, 18. Τεκνία μου, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ γλώσσῃ, ἀλλ' ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. — Ὁ ἕτερος ist jeder Mensch, ὁ πλησίον. — Πεπλήρωκε νόμον. Unter νόμος, auch ohne Art., ist, wie Vs. 9. lehrt, das mosaische Gesetz zu verstehen. Das Perf. zeigt an, daß die Erfüllung vollzogen ist. Und das ist so. Denn wer den Nächsten liebt mit der That und Wahrheit, der thut ihm nicht nur nichts Böses, sondern Gutes; und indem er das thut (ἀγαπῶν), hat er das Gesetz erfüllt. Den Ausspruch Christi, daß in dem Gebote der Liebe Gesetz und Propheten hangen, giebt also der Apostel wieder, jedoch in ganz freier Darstellung, gewissermaßen der Idee oder dem Sachgehalte nach. Nur das kann befremden, daß er das Gesetz als fortdauernde Norm auch für die Christen betrachtet. Er sagt ja 10, 4. Τέλος νόμου Χριστός und eifert so heftig gegen die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων. Doch hatte er auch 8, 4. bemerkt, die Sünde sei in Christi Fleisch getödet worden, ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. In der That, Paulus ist nicht frei von widerstreitenden Behauptungen; seine Polemik gegen die Juden hat ihn verleitet, theils das Gesetz, theils die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων zu tief herabzusetzen. Das sittliche Handeln

nach der Norm des Gesetzes ist jedenfalls *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* und wehe dem Glaubenden, der das Gesetz nicht erfüllet.

9. *Τὸ γὰρ — ὡς ἑαυτόν.* Denn das: du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht tödten; du sollst nicht stehlen; [du sollst nicht falsch zeugen]; du sollst nicht begehren, und wenn es noch ein anderes Gebot giebt, wird in diesem Worte zusammengefaßt, in dem: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.

Τὸ alienae sententiae, quam afferunt, Graeci praeponunt (cf. Matthiä Ausf. Gr. §. 280.). Fr. Die Ordnung der einzelnen Gebote wechselt in den Manuscripten der Alex. Uebersetzung; auch Lukas 18, 20. Mark. 10, 19. ist das sechste Gebot (*οὐ μοιχεύσεις*) vor das fünfte (*οὐ φονεύσεις*) gestellt. Das achte Gebot *οὐ ψευδομαρτυρήσεις* ist von allen Kritikern verurtheilt. *Καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή*, scil. *ἐν τῷ νόμῳ ἐστί.* Kurz, alle Gebote. *Ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ.* In diesem Worte. Es wird auf das folgende *ἀγαπήσεις κ. τ. λ.* hingewiesen. — *Ἀνακεφαλαιοῦται*, wird zusammengefaßt; denn *ἀνακεφαλαιόω* heißt die Vielheit unter die Einheit, das Zerstreute unter ein Haupt bringen. Die alles umfassende Sentenz *ἀγαπήσεις κ. τ. λ.* ist aus Lev. 19, 18. entlehnt. Dort bezeichnet *ὁ πλησίον* den Stammgenossen, Juden; Paulus nimmt den Begriff nach dem Geiste der Universalität des Evangeliums.

10. *Ἡ ἀγάπη — ἀγάπη.* Die Liebe thut nicht dem Nächsten Böses. Also ist des Gesetzes Erfüllung die Liebe. *Ἡ ἀγάπη* abstr. pro concr. *ὁ ἀγαπῶν.* — *Κακόν* ist noxium, noxa. *Τῷ πλησίον οὐκ ἐργάζεται.* Bei den Griechen ist die Constr. des *ἐργάζεσθαι* mit dem Acc. *τινά* gewöhnlich; Paulus hat den Dat. *τῷ πλ.* gesetzt. In Bezug auf den ganzen Ausspruch kann das befremden, daß der Apostel der Liebe nicht ein Mehreres zuschreibt als dieses, daß sie dem Nächsten Böses nicht thue, Schaden nicht zufüge. Aber in der That reicht dieses in Bezug auf das mos. Gesetz aus, welches nur zwei Gebote und acht Verbote enthält, und Paulus auf die Auslegung des Gesetzes in der Bergrede keine Rücksicht nimmt oder nehmen konnte. So wird das Gesetz erfüllt, wenn man dem Nächsten etwas Böses nicht thut. Und darum verdient es, ohne die Auslegung des Herrn, *πτωχά* und *ἀσθενῆ στοιχεῖα* genannt zu werden. Aber die Auslegung Christi hebt das Gesetz auf. *Πλήρωμα* ist jedenfalls so viel als *πλήρωσις*, vgl. Vs. 8. *νόμον πεπλήρωκε.* Uebrigens ist dieser ganze Passus 8—10. für die Judenchristen geschrieben, um ihrer Anhänglichkeit an das Gesetz die nöthigen Schranken zu setzen, und die Basis zu entziehen.

Von 11—14. folgen nun Ermahnungen, die persönliche Reinheit zu bewahren und sich vor groben Ausschweifungen zu hüten. Also sind in diesem Kapitel, 1—7. die Bürgerpflichten;

8—10. die Nächstenpflichten, 11—14. die Selbstpflichten dargelegt; aber freilich nur in den allgemeinsten Umrissen; gleichsam nur um die gröbsten Verirrungen abzuwehren, nachdem Kap. 12. die eigentliche christliche Moral in einzelnen Hauptsätzen dargelegt worden ist. Mit dem Vorhergehenden hängt das Ganze nur in sofern zusammen, als es auch ethischen Inhalts ist; keinesweges weiset *καὶ τοῦτο* auf Vs. 8. zurück.

11. *Καὶ τοῦτο — ἐπιστεύσαμεν.* **Und da wir das wissen, die Zeit, daß die Stunde nun ist aufzuwachen vom Schlaf — denn jetzt ist unser Heil näher, als da wir glaubten.**

Καὶ τοῦτο ist entweder absolut oder relativ gesetzt. In jenem Falle bedeutet es *μάλιστα* (Theodoret.), in diesem ist es der Acc., der von *εἰδότες* abhängt und dem *τὸν καιρόν* als Appos. zur näheren Bestimmung folget. In diesem Sinne vollkommen richtig Luth.: **Und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit, u. s. w.** **Vulg. et hoc scientes, tempus.** Wenn das Fr. für eine Verkehrung (inscite perverterunt) der Syntax erklärt: so ist es nicht wohl möglich, diesem harten Urtheile Beifall zu geben. Vielmehr ist zu sagen, daß die Erklärung, welche *καὶ τοῦτο* auf das Vorhergehende beziehet, eine Verkehrung ist. Denn die Stellen 1 Kor. 6, 6. 8. Eph. 2, 8. Hebr. 11, 12. gehören eben so wenig hierher, als die Viger. 175—77. aus den Profanscribenten angeführten. In allen diesen Stellen stehet *καὶ τοῦτο* oder — *ταῦτα*, nicht im Anfange des Satzes, sondern in der Mitte. Das ist ein solcher Unterschied, daß sich beides dem Sinne nach gar nicht vergleichen läßt; man muß nur mechanisch den Gleichlaut ins Auge fassen, um das Eine mit dem Anderen zusammenzustellen. Man vergleiche nur 1 Kor. 6, 6. 8. *Ἀλλὰ ἀδελφὸς μετὰ ἀδελφοῦ κρίνεται, καὶ τοῦτο ἐπὶ ἀπίστων. — Ἀλλὰ ὑμεῖς ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε, καὶ ταῦτα ἀδελφούς.* Eph. 2, 8. *Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως, καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν.* Hebr. 11, 12. *Διὸ καὶ ἀφ᾽ ἑνὸς ἐγεννήθησαν καὶ ταῦτα νενεκρωμένου.* Es bedarf keiner Darlegung, daß in diesen Stellen *καὶ τοῦτο* oder *ταῦτα* absolut gesetzt ist, und eine nähere Bestimmung des unmittelbar Vorhergehenden vermittelt, wie etwa et quidem. Ein verschiedener Fall findet in der vorliegenden Stelle statt. Das Vorhergehende ist vollkommen abgeschlossen. Eine neue Reihe beginnt, die jedoch als Fortsetzung durch *καὶ* angeschlossen ist. *Τοῦτο* ist daher der Acc., von *εἰδότες* abhängig, und beziehet sich auf *ὅτι*; doch hat der Apostel als nähere Bestimmung *τὸν καιρόν* eingefügt. Ganz ähnlich ist 7, 21. *Εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν*, wo ebenfalls *τὸ καλόν* Appos. zu *νόμον* ist; nur daß diese Stelle, wegen der Structur *τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν* eine etwas größere Härte hat. Ganz abgesehen davon, daß es beispiellos sein würde *καὶ τοῦτο* auf den so entfernten

Vs. 8. zu beziehen, welcher monströse Sinn entsteht, wenn erklärt wird (Fr.): Nemini quidquam debete, nisi ut mutuum amorem vos debere existimetis, quoniam qui alterum diligit, Mosis legem implevit, praesertim quum tempus notum habeatis, wo es Zeit ist vom Schlafe aufzustehen. — Lasset uns also ablegen u. s. w. Also: „liebet euch unter einander, weil wer liebt, das Gesetz Mosis erfüllt hat, vorzüglich da ihr wisset, daß es Zeit ist vom Schlafe aufzustehen, denn der Tag ist herbeigekommen, und so lasset uns ablegen die Werke der Finsterniß, Saufen, Fressen" u. s. w. In der That, so würde aller Zusammenhang vermißt werden. Dagegen ist der schönste Zusammenhang nach der gegebenen Erklärung. „Ferner (*καί*) da wir das wissen, nämlich die Zeit, daß die Stunde da ist aufzuwachen vom Schlafe — so lasset uns ablegen die Werke der Finsterniß" u. s. w.

Τὸν καιρόν ist ein bestimmter Zeitraum; hier die Morgenzeit, deren genauere Bestimmung die Stunde ist, wo man aufstehet. *Ὅτι* hängt nicht von *καιρόν* ab, sondern von *τοῦτο*. Bezöge es sich auf *καιρόν*, so würde *ὅτε* passender gesetzt sein. 2 Tim. 4, 3. *Ἔσται γὰρ καιρὸς, ὅτε.* — *Ὥρα* ist im bestimmten Zeitraume (*καιρός*) der Zeitpunkt, wo etwas geschehen soll. Gen. 29, 7. *Οὔπω ὥρα συναχθῆναι τὰ κτήνη.* Allerdings könnte eins von beiden fehlen; der Apostel drückt sich malerisch aus und erläutert im Folgenden Vs. 12. *καιρός* durch *ἡ νὺξ προέκοψεν*, und *ὥρα* durch *ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν*. 1 Thess. 2, 17. ist in *πρὸς καιρὸν ὥρας* der Genit. *ὥρας* appos. und *ὥρα* bezeichnet eine kurze Zeit. *Ἤδη* bedeutet jam, nicht tandem aliquando. Denn in dem Folgenden erklärt der Apostel nicht, daß der Tag schon längst angebrochen, sondern nur daß die Nacht vorgerückt und der Tag nahe sei. Hieraus ergiebt sich, daß er hier nicht habe sagen wollen: nun einmal oder endlich einmal.

Ἐγερθῆναι ἐξ ὕπνου vom Schlafe erwachen, aufstehen vom Schlafe. *Ὕπνος* ist bildlicher Ausdruck, welcher den Zustand anzeigt, in welchem die sittliche Thätigkeit ruhet; *ἐγερθῆναι ἐξ ὕπνου* bezeichnet also das Verlassen dieses Zustandes, folglich das Anfangen der sittlichen Arbeit, oder der Thätigkeit für die Besserung des Lebens. Im Allgemeinen war das Heidenthum die Zeit des sittlichen Schlafes, weil es selbst Finsterniß oder Nacht war, und deshalb Werke der Finsterniß erzeugte. Eph. 5, 11. 14. Insbesondere gehört hierher 1 Thess. 5, 5 — 7. *Πάντες ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας· οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. Ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. Οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσι, καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσι.* Daß der Apostel die Römischen Christen als Schlafende, folglich als Unwiedergeborne betrachtet, darf nicht Wunder nehmen. Er versüßt die Pille, dadurch daß er communicativ *ἡμᾶς* setzt. Dieses *ἡμᾶς* darf weder dem Apostel zum Nachtheil,

noch den Römern zum Vortheil ausgelegt werden, sodaß weder der Apostel sich Werke der Finsterniß beilegt, noch die Römer davon freispricht. Gewiß war bei der größten Mehrzahl der damaligen Christen an Wiedergeburt nicht zu denken; wie alle apostolischen Briefe lehren, beharrten viele Christen in den früheren Lastern. Konnten selbst bei den Agapen solche Dinge vorgehen, wie 1 Kor 11. und 2 Petr. 2, 12 ff. Jud. 12 ff. geschildert wird: so unterschied sich eine solche Christengemeinde in sittlicher Hinsicht gar nicht von den Juden und Heiden; ihr ganzes Christenthum war ein äußeres. Die Zeiten ändern sich nicht; es war damals wie jetzt, und jetzt ists wie es damals war; Wunder sind auf dem sittlichen Gebiete nicht möglich und daher haben sie nie statt gefunden. — Der ganze Satz *καὶ τοῦτο — ἐγερθῆναι* ist ein Anakoluth; der Nachsatz folgt Vs. 12. *ἀποθώμεθα οὖν*, und dieses *οὖν* verräth eben den Nachsatz. Vgl. Win. 493. „Und da wir dieses wissen, nämlich daß es Zeit ist vom Schlafe zu erwachen — so lasset uns ablegen u. s. w." Da der Apostel die *ὥρα* näher bestimmen wollte, so wurde er dadurch veranlaßt, den Nachsatz zurückzuhalten und später ihn nachzubringen und durch *οὖν* den Vordersatz wieder aufzunehmen.

Νῦν γὰρ — ἐπιστεύσαμεν. Jetzt ist uns das Heil näher, als da wir glaubten, gläubig wurden. Die *σωτηρία* ist das Heil, dessen Vollendung bei der Parusie eintreten wird, die der Apostel als nahe und immer näher rückend dachte. 1 Thess. 5, 4. *Ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ.* Hebr. 10, 25. *Μὴ ἐγκαταλείποντες τὴν ἐπισυναγωγὴν ἑαυτῶν, καθὼς ἔθος τισίν, ἀλλὰ παρακαλοῦντες, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον ὅσῳ βλέπετε ἐγγίζουσαν τὴν ἡμέραν.* 37. *Ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον, ὅσον ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ.* 1 Kor. 10, 11. *Ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.* Phil. 4, 5. *Ὁ Κύριος ἐγγύς.* Eben deshalb ist wohl *ἡμῶν* mit *ἐγγύτερον*, nicht mit *σωτηρία* zu struiren, obwohl es auf Eines hinausläuft. Denn ob man saget unser Heil ist näher, oder das Heil ist uns näher, das ist ganz einerlei, und streitet man darüber, so ists ein Streit de lana caprina. *Πιστεύειν* bedeutet hier den christlichen Glauben annehmen. Ap.-G. 19, 2. 1 Kor. 3, 5. 15, 2. Gal. 2, 16.

12. *Ἡ νὺξ — φωτός.* Die Nacht ist vorgerückt, der Tag nahe gekommen. Lasset uns also ablegen die Werke der Finsterniß und anlegen die Waffen des Lichtes.

Ist *ἡμέρα* eben das was *σωτηρία* ist, so bezeichnet freilich *νὺξ* das Erdenleben. Allein das ist ein bei dem Apostel auffallendes Bild; und kaum scheint nach dem Geiste des Ev. das Erdenleben als *νὺξ* gedacht werden zu dürfen. Christus nennet das Leben *ἡμέρα*, und den Tod *νύξ*; jedenfalls wäre in dem Bilde etwas asketisch-schwärmerisches, von welchem allerdings Paulus einen

leisen Anflug hat, und hierin Christo nachstehet. Aber auch in den Zusammenhang will diese Auslegung gar nicht passen. Der Apostel ermahnt zum Aufstehen vom Schlafe. Daß vom Sündenschlafe die Rede sei, daran ist kein Zweifel. Wenn er nun als Ermunterungsgrund dazu den Umstand gebraucht, daß die Weltzeit ihrem Ende, die Heilszeit dagegen nahe sei, so scheint dieser Grund zu weit zu sein und auch mit anderen Aeußerungen nicht zusammenzustimmen. Zu weit ist er, weil er dann für alle Menschen und nicht ausschließlich für die Christen paßt; überhaupt auch die Nähe des messianischen Reiches (ὁ μέλλων αἰών) nicht sowohl zur Sittlichkeit im Allgemeinen, als zur Geduld ermuntert. In der Regel werden ferner die Christen zur Tugend dadurch ermuntert, daß ihnen die Liebe und Gnade Gottes, die den Sohn ihnen geschenkt hat, vorgehalten wird. Und wenn auch auf das künftige Gericht hingewiesen wird: so geschiehet das in anderer Weise als hier, wo der Apostel das Ende der Weltzeit vor Augen stellt, um vor gemeinen und heidnischen Lastern zu warnen, welche die Christen längst und gleich ὅτε ἐπίστευσαν abgelegt haben sollten. Man vergleiche nur andere Stellen, in denen Warnungen vor groben Sünden enthalten sind, und man wird bemerken, daß diese Warnungen auf die Theilnahme an dem Reiche Christi gegründet werden, die Ermunterungen zur Tugend aber, bei welchen auf das künftige Heil hingewiesen wird, einen anderen Character an sich tragen. Endlich bedeutet νύξ oder σκότος nirgends das Erdenleben, sondern das Heidenleben; ἡ ἡμέρα, als Gegensatz von νύξ, nicht das messianische Jenseit, sondern das messianische Diesseit; in jenem Falle bezeichnet es nur den Gerichtstag, keinesweges die Tages= oder Lichtzeit, φῶς. Vgl. Eph. 5, 14. Ἔγειραι ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Hier wird das Erwachen vom Schlafe und das Aufstehn von den Todten dadurch motivirt, daß Christus das Licht ist, welches den Erwachten und Auferstandenen umstrahlt. Kol. 1, 13. Ὃς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ. Hier ist σκότος die heidnische Finsterniß. Ja 1 Theſſ. 5, 4. 5. 8. sind mit unsrer Stelle im Widerspruche. Denn dort heißt es: Ὑμεῖς δὲ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτης καταλάβῃ· πάντες ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας· οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. — Ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης, καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. In diesen Worten wird ausdrücklich gesagt, daß die Christen nicht in Finsterniß, sondern im Lichte, gleichsam Tageskinder, sind; und hierauf gründet der Apostel die Warnung vor Lastern und die Ermunterung zur Tugend, die er mit der Hoffnung des Heiles verbindet. Und solcher Art sind alle Parallelstellen. Wie kommt er nun hier dazu, das Erdenleben als Nacht, das Jenseit als Tag

darzustellen und deshalb vor groben Lastern zu warnen, weil die Nacht fortgerückt und der Tag nahe sei; da er noch überdieß Vs. 13. sagt: ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, also den Tag als vorhanden darstellt, und ἡμέρα, wie in den übrigen Stellen, für φῶς setzet. Alles wäre im schönsten Einklange, wenn man νύξ von dem Heidenthume, ἡμέρα von dem Christenthume erklären könnte. Dem aber stehet dreierlei entgegen. Erstens das ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἤ ὅτε ἐπιστεύσαμεν. Zweitens προέκοψε, welches nicht heißt elapsa est nox, sondern processit, fort-, ihrem Ende näher gerückt; drittens ἤγγικε, welches nur eine Annäherung anzeigt. Durch Erklärung kann daher die Schwierigkeit nicht entfernt werden; es bleibt nichts übrig, als folgende Vorstellung sich zu machen. Der Apostel, indem er schrieb ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, hatte wirklich nur die Idee, daß die Christen nicht schlafen dürften, weil sie Kinder des Tages sind. Aber um die Ermahnung zu verstärken, erinnert er an das gehoffte und zu hoffende Heil im Jenseit, das nun den Christen schon näher sei, als bei ihrer Bekehrung. Und weil das Jenseit auch durch ἡ ἡμέρα, Gerichtstag, bezeichnet wurde, und er vorher den sündlichen Zustand als Schlaf dargestellt hatte: so drückt er den Gegensatz von ἡμέρα durch νύξ aus, nicht sowohl das Erdenleben überhaupt, als das irdische Sündenleben damit bezeichnend, und braucht Vs. 13. selbst ἡμέρα für das sittliche Erdenleben. So kehrt er also zu dem Sprachgebrauche, dem er selbst überall gefolgt ist, zurück. Kurz, νύξ und ἡμέρα hat der Apostel im Doppelsinne gesetzt, etwa wie θάνατος, ζωή, ζῆν und ἀποθνήσκειν.

Ἀποθώμεθα οὖν κ. τ. λ. Der Apostel bringt nun den Nachsatz, der Vs. 11. vermißt wurde, durch οὖν nach. Denn es ist ja nicht genug vom Schlafe aufzuwachen: sondern auch, was in ἐγερθῆναι enthalten ist, aufzustehen. Dabei wird das Nachtgewand ab- und das Tagesgewand angelegt. Da nun ὕπνος und νύξ wie ἡμέρα im moralischen Sinne gesetzt sind: so sind die Werke der Finsterniß (ἔργα τοῦ σκότους) die Nachtkleider, welche abgelegt und dafür die Waffen des Tages angelegt werden müssen. Fr. leugnet, daß hier die Werke der Finsterniß mit Kleidern verglichen sind, die abgelegt (ἀποθέσθαι = ἐκδύσασθαι) werden und beruft sich darauf, daß man auch vitia, imperia und labores ablege, (deponere). Aber Paulus vergleicht die Sünde und die Tugend mit einem Kleide. Eph. 4, 22. 24. 25. Kol. 3, 8. 9. 10. Und für das Ablegen gebraucht er ἀποθέσθαι und ἐκδύσασθαι, wie für das Anlegen ἐνδύσασθαι. Aller Streit darüber ist daher unnütz.

Καὶ ἐνδυσώμεθα ὅπλα τοῦ φωτός. Ob hier ὅπλα Waffen oder Werkzeuge bedeute, wird gefragt. Unstreitig Waffen, weil nur diese angelegt werden. Eph. 6, 11. 1 Thess. 5, 8. Ὅπλα φωτός sind Waffen, welche das Licht darreicht. (Mey.) Wenn

Fr. erklärt: arma luci accommodata, und sich auf τὰ ἔργα τοῦ σκότους, facta tenebris accommodata, facta quae in tenebris eduntur, beruft: so ist bei dieser Erklärung unbeachtet geblieben, daß ἔργα τοῦ σκότους nicht im reinen Gegensatze zu ὅπλα τοῦ φωτός stehen, weil ἔργα nicht ὅπλα sind. Und was wären arma luci accommodata? Nein, das Licht (Gott und die Wahrheit) giebt die Waffen. Eph. 6, 11. Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ. Vgl. 1 Theß. 5, 8. Denn wenn der Apostel ermahnte: ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός und dieses nichts anderes bedeutete, als arma luci accommodata, so bliebe die Frage, woher diese nehmen? Wenn es aber Waffen sind, die das Licht giebt: so ist klar, daß φῶς das Christenthum oder die christliche Wahrheit bedeutet, in deren Besitze die Römer waren, weshalb sie nicht fragen konnten, wo sie diese Waffenrüstung des Lichtes zu suchen hätten. Der Apostel aber setzt ὅπλα statt ἔργα, weil die Christen, als Kinder des Lichtes, wider die Finsterniß streiten und nicht blos das Licht durch Thaten bekennen sollen.

13. Ὡς ἐν — ζήλῳ. Als am Tage lasset uns wohl anständig wandeln; nicht in Freß- und Saufgelagen, nicht in Unzucht und Wollust, nicht in Zank und Hader.

Ὡς ἐν ἡμέρᾳ. Ὡς kann allerdings die Möglichkeit oder die Meinung, nicht die Wirklichkeit ausdrücken. Dann bezieht der Apostel ἡμέρα auf das Jenseit, in dem Sinne: ὡς ἤδη παρούσης, ὡς ἐνεστηκυΐας τῆς ὅσον οὔπω παρεσομένης ἡμέρας, οὕτω πολιτευσώμεθα εὐσχημόνως. Daher setzet er es nicht, wo er die Christen als Kinder des Lichtes, ja als Licht selbst darstellt. Dann ist durch φῶς das Diesseit bezeichnet, in wiefern dasselbe durch das Christenthum Licht ist im Gegensatze zum Heidenthume, welches als νύξ, σκότος oder σκοτία gilt. 1 Theß. 5, 5. Πάντες ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας· οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. Eph. 5, 8. 9. Ἦτε γάρ ποτε σκότος νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ. Ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε. 2 Kor. 6, 14. Τίς δὲ κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος; 1 Joh. 2, 8. Ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Aber obschon diese Erklärung zu dem Vorhergehenden (ἡ νὺξ προέκοψεν ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν) paßt, doch passet sie nicht zu dem Nachfolgenden, wo vor groben Vergehungen gewarnt wird, auch nicht zu dem ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι, welches jedenfalls den Anbruch des Tages voraussetzen läßt, wie denn auch der Apostel in allen anderen Stellen die Zeit Christi als Tageszeit betrachtet. Richtig Chrys.: Εἰπὼν δὲ ὅτι ἡ ἡμέρα ἤγγικεν, οὐδὲ ἐγγὺς εἶναι αὐτὴν ἀφίησιν, ἀλλ' ἤδη αὐτὴν ἐφίστησι. Φησὶ γὰρ ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν. Ἤδη γὰρ πάρεστιν ἡ ἡμέρα. Er nimmt also ὡς in der Bedeutung der Angemessenheit; wie (sich geziemet) am Tage. Theodoret. βούλεται τοίνυν, ὡς τῆς νυκτὸς διελθούσης, καὶ τῆς ἀγνοίας ληξάσης ἀπηλλάχθαι κακῶν. Diese Erklärung scheinet die einzig richtige zu sein, freilich nicht gerade den Worten, wohl aber

dem Sinne der ganzen Stelle nach. — *Εὐσχημόνως* bedeutet die äußere Anständigkeit (*σχῆμα*). Unbeantwortlich ist die Frage, wie und warum der Apostel mit dem höchsten Beweggrunde, nämlich des schon erschienenen messianischen Reiches oder des Heiles im Jenseit, die niedrigste Art der Tugend, die Enthaltung von fleischlichen Lüsten, die *εὐσχημοσύνη*, habe verbinden können; wir wundern uns darüber mit Recht, ohne jedoch die Schwierigkeit aufheben zu können. Im Vorigen hat er freilich schon die ganze Tugend dargestellt; aber dorthin scheint der Beweggrund, den er hier geltend macht, weit besser zu passen.

Μὴ κώμοις κ. τ. λ. Die Dativi bei *περιπατεῖν* erklären sich aus der Redensart *πορεύεσθαι ὁδῷ* und drücken dasselbe aus, was die oft dazu gesetzte Präposition *ἐν* näher bestimmt. Est dativus loci. Fr.: *Περιπατεῖν κώμοις κ. τ. λ.* heißt also wandeln, d. h. leben in Schmausereien u. s. w. *Κῶμοι* sind comessationes, Nachtschmäuse. *Μέθαι*, Böllerei. *Κοῖται*, concubitus. Lucian. Alex. s. Pseudom. §. 54. p. 113. ed. Bip. *Νυκτιπλάνοις ὀάροις χαίρει κοίταις τε δυσάγνοις.* *Ἀσέλγειαι*, lasciviae, unzüchtige Reden und Handlungen. *Ἔρις*, Zank; *ζῆλος*, nicht Eifersucht, sondern Haß, Zorn. Gewiß diese Schilderung ist graphisch und enthält alles, was das römische Sündenleben brandmarken kann. Nur muß es uns Wunder nehmen, daß auch die Christen solcher Warnung bedurften. Der alte heidnische Lastermensch war also noch nicht abgelegt; und doch werden sie *κλητοί* und *ἅγιοι*, sogar *πνευματικοί* genannt.

14. *Ἀλλ᾽ ἐνδύσασθε — ἐπιθυμίας.* Sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum, und sorget für das Fleisch nicht zu Lüsten.

Ἐνδύσ. — Χριστόν. Christum anziehen ist das Ideal des christlichen Strebens, und bedeutet so viel, als Christi Geist sich in vollkommenstem Maße aneignen, so daß Christus nun in dem Menschen wohnet, lebet, abgestaltet oder der Mensch *σύμμορφος τῆς εἰκόνος τοῦ Χριστοῦ* wird. Nur das befremdet, daß der Apostel die höchste Forderung mit der geringsten vorher und nachher verbindet. — *Καὶ τῆς σαρκὸς κ. τ. λ.* *Σάρξ* bezeichnet hier nicht das sündliche Fleisch, sondern die Sinnlichkeit überhaupt, im indifferenten Sinne. *Πρόνοιαν ποιεῖσθαι* ist Sorge tragen. Indem nun Paulus diese Sorge verbietet, *μὴ ποιεῖσθε*, giebt er in *εἰς ἐπιθυμίας* den Grund an, warum die Christen für das Fleisch nicht Sorge tragen sollen, weil daraus Lüste entspringen. Luth.: Und wartet des Leibes, doch also daß er nicht geil werde. So haben es auch Chrys. und Theodoret. verstanden und für unmöglich kann diese Erklärung nicht gehalten werden, weil *σάρξ* allerdings für *σῶμα* gesetzt sein kann und es wohl möglich ist, daß in *εἰς ἐπιθυμίας* eine Beschränkung des *πρόν. ποιεῖσθαι* liege; so: Sorget nicht für den Leib (bis) zu Lüsten. Dennoch ist

gegen diese Erklärung dieses, daß μὴ vor ποιεῖσθε, und nicht nach diesem Worte μὴ εἰς ἐπιθυμίας gesetzt ist. Das ist der Hauptgrund. — Τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε enthält ein einfaches Verbot für das Fleisch Sorge zu tragen. Das hinzugefügte εἰς ἐπιθυμίας aber zeigt den Erfolg oder das Ziel dieser Sorge und folglich den Grund der Warnung an. Wartet nicht des Fleisches zu Begierden, d. i. sorget nicht für das Fleisch, weil dieses Lüste zur Folge hat. Gewissermaßen faßt dieses Verbot Vs. 13. zusammen und weiset auf den eigentlichen Grund der ἀσχημοσύνη hin. Wenn Dr. Fr. die Erklärung, welche die griechischen Ausleger insgesammt annehmen, absurd nennt, weil σάρξ, also libidinosa caro, und zwar im Anfange, gleich nach καὶ stehe: so gehet diese Behauptung zu weit. Denn daß σάρξ für σῶμα gesetzt werde, beweiset Phil. 1, 22. Ζῆν ἐν σαρκί. 24. ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί. coll. 2 Kor. 5, 6. Ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι. 8. ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος. 1 Kor. 5, 5. Παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ. 6, 16. Ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν; Ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. 7, 28. Θλῖψιν δὲ τῇ σαρκὶ ἕξουσιν οἱ τοιοῦτοι. Wollte nun aber der Apostel die Sorge für den Leib empfehlen; so mußte er σαρκός voranstellen; ja dieses war um so nöthiger, da die spirituelle Ermahnung ἀλλ᾽ ἐνδύσασθε κ. τ. λ. vorausging. Und diese Ermahnung, als ganz spirituell, konnte den Apostel bestimmen einzulenken, und die vernünftige Sorge für den Leib indirect zu empfehlen, indem er verbietet, für den Leib so zu sorgen, daß daraus Begierden entstehen. Ich vermag daher in jener alten von Luther recipirten Erklärung keine Absurdität zu finden; vielmehr hat sie alles für sich und wird zu allen Zeiten Beifall finden. Ja gewiß hat sie den Vorzug vor der von Reiche, Meyer, Fr. adoptirten, indem, wenn πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας als ein Begriff genommen wird, dieses vollkommen eben so viel ist als πρόνοιαν ποιεῖσθε μὴ εἰς ἐπιθυμίας. Man urtheile: für den Leib sorget nicht zu Begierden. Ist das nicht eben so viel als: sorget für den Leib, nicht zu Begierden.

Uebersetzung.

Kap. 13.

1. Jeder unterwerfe sich den obrigkeitlichen Gewalten; denn es ist keine Gewalt als von Gott; die bestehenden Gewalten aber sind von Gott verordnet. 2. Wer also der Obrigkeit sich widersetzet, widerstrebt einer Anordnung Gottes; die Widerstrebenden

aber werden für sich ein Urtheil empfangen. 3. Denn die Oberen sind nicht zu fürchten wegen der guten, sondern wegen der bösen Werke. Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, thue das Gute, und du wirst Lob von ihr haben. 4. Denn sie ist Gottes Dienerin dir zum Nutzen; wenn du aber das Böse thuest, fürchte dich; denn nicht umsonst trägt sie das Schwert; denn sie ist Gottes Dienerin rächend zum Zorne [zur Strafe] dem der das Böse thut. 5. Darum gebührt sich unterwürfig zu sein, nicht allein wegen des Zornes [der Strafe], sondern auch wegen des Gewissens. 6. Denn deshalb gebet ihr auch Abgaben. Denn sie sind Amtleute Gottes, die eben über dieses [das Amt] wachen. 7. Gebet allen das Gebührende; Schoß dem der Schoß, Zoll dem der Zoll, Furcht dem die Furcht, Ehre dem die Ehre gebühret.

8. Keinem schuldet nichts, als die gegenseitige Liebe; denn wer den Anderen liebt, hat das Gesetz erfüllet. 9. Denn das: du sollst nicht ehebrechen; du sollst nicht töden; du sollst nicht stehlen; [du sollst nicht falsch zeugen;] du sollst nicht begehren, und wenn noch ein anderes Gebot ist, wird in diesem Worte zusammengefaßt, in dem: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. 10. Die Liebe thut dem Nächsten nichts Böses; Gesetzeserfüllung ist also die Liebe.

11. Und da wir dieses wissen, die Zeit, daß es nun die Stunde ist, daß wir aufwachen [aufstehen] vom Schlafe — denn jetzt ist uns das Heil näher als da wir gläubig wurden; 12. die Nacht ist vorgerückt und der Tag genahet. — Lasset uns also ablegen die Werke der Finsterniß und anlegen die Waffen des Lichtes. 13. Als am Tage lasset uns ehrbar wandeln, nicht in Freß- und Saufgelagen, nicht in Unzucht und Unreinheit, nicht in Streit und Haß. 14. Sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum, und des Leibes nicht pfleget zu Lüsten [daß dadurch Lüste entstehen].

Von der wechselseitigen Duldung der Glaubens-Schwachen und Starken.

Kapitel 14—15, 13.

Inhalt.

Es giebt im Glauben Schwache, welche sich über Speise- und Tagesunterschiede nicht wie die Anderen erheben können. Diese sollen die Stärkeren nicht verachten und verdammen. 1—3. Denn indem jeder ein Knecht des Herrn ist, und auch um des Herrn willen jene Unterschiede beobachtet oder nicht beobachtet, so

darf keiner den Anderen verdammen. 4 — 6. Denn alle leben und sterben dem Herrn, gehören dem Herrn an, der durch Tod und Auferstehung der Todten und Lebenden Herr geworden ist, vor dessen Richterstuhle einst alle erscheinen werden, damit jeder für sich Gott Rechenschaft gebe. 7 — 12. Christen also sollen sich nicht richten, sondern vielmehr einander keinen Anstoß geben. 13. Unrein ist nichts an und für sich, sondern nur in der Meinung; wird aber durch die freie Ansicht Einer betrübt, so soll man die Liebe vorwalten lassen, um dem nicht Aergerniß zu geben, für den Christus gestorben ist, und zu verhüten, daß das Gute gelästert werde. 14 — 16. Ueberhaupt kommt es bei dem Reiche Gottes nicht auf Aeußeres, sondern auf Inneres an, insbesondere auf den Frieden unter einander und auf die gegenseitige Erbauung. 17 — 19. Folglich darf wegen der reinen und unreinen Speise kein Streit sein, der die Gemeinde auflöset. Gut ists, weder Fleisch zu essen noch Wein zu trinken, wenn dadurch der schwache Bruder geärgert wird. Hat Einer eine freiere Ansicht, der habe sie für sich; und selig ist jeder der nichts wider sein Gewissen thut. Wer aber keine feste Ueberzeugung hat, der ist verdammt, wenn er wider diese isset; denn was nicht aus Ueberzeugung kommt, ist Sünde. 20 — 23.

Zwischen dem vorigen und diesem Kapitel scheint kein anderer Zusammenhang statt zu finden als der, daß der Apostel, nachdem er allgemeine ethische Vorschriften gegeben hat, nun auf einen speciellen Fall zu sprechen kommt, und zeigt, wie bei einer in der christlichen Gemeinde vorhandenen Verschiedenheit in der Ansicht über ascetisch rituelle Dinge das Verhalten eingerichtet werden solle. Fr. **Pauli disputatio 14, 1 — 15, 13. non quidem cum 13, 14. cohaeret, ut Ap. a nimia libidinosae carnis cura, quae pravas cupiditates excitet, ad nimiam nonnullorum Romanorum continentiam transierit (Olsh. Mey.) sed cum mutui amoris commendatione 13, 8. seqq. connexa est (Grot. Reich. Borger.). Nam postquam P. suam de mutuo amore legem (13, 8 — 10.) tanto sanctius Romanis servandam esse, quanto certius esset, eos tempore vivere, quod impigritatem et honestatem posceret exposuit (13, 11 — 14.), hoc quoque mutuam Christianorum caritatem postulare, ut firmi Romani infirmorum, infirmi firmorum opiniones et instituta benevole ferrent, demonstravit.** Dieser Zusammenhang ist fingirt. Denn in der Demonstration selbst wird gar nicht auf die Pflicht der Liebe, sondern hauptsächlich auf den dogmatischen Grund, daß Christus der Herr sei dem jeder in seiner Weise diene, und dessen Gericht jeder zu erwarten habe, hingewiesen. Aus der Liebe wird kein Grund abgeleitet, welches doch der Fall sein müßte, wenn jener Zusammenhang statt fände. Nur bei Erwähnung des Reiches Gottes wird der Friedfertigkeit Vs. 17. 19. und 20.

gedacht; in dem ganzen Kapitel kommt nicht einmal das Wort Liebe vor. Ist es unerlaßlich, einen Zusammenhang aufzuweisen, so kann es kein anderer sein, als dieser, daß dem Apostel bei der Vorschrift in Bezug auf die vorsichtige, sittliche Pflege des Körpers (13, 14.) die Asketen in Rom, die sich des Fleisches und Weines enthielten, beigefallen sind. Dieses ist auch die Ansicht Tholucks, und ich finde nicht, daß eine richtigere irgendwo ausgesprochen worden ist; sie empfiehlt sich durch psychologische Natürlichkeit.

Was nun die Spaltung selbst anbetrifft, welche in der römischen Gemeinde durch die verschiedene Ansicht über Speise und Tage entstanden war; so läßt sich freilich bei dem Mangel aller Nachrichten um so weniger über die Wahrscheinlichkeit der Vermuthung hinausgehen, als der Apostel selbst nur Andeutungen hierüber giebt. Unter den Christen zu Rom gab es solche, die sich des Fleisches und Weines, als unreiner Dinge (Vs. 14.) enthielten und statt des Fleisches Gemüse oder Vegetabilien (Vs. 2.) aßen; auch gewisse (Feier=) Tage sorgfältig beobachteten (Vs. 5.), während Andere und, wie es scheinet, die Mehrzahl diese asketisch=rituellen Vorurtheile nicht theilten, vielmehr die denselben Anhängenden verurtheilten, wogegen jene Aengstlichen die Freieren, wahrscheinlich als Unreine und folglich Unheilige, verachteten, Vs. 3. 10. 13. Jedenfalls waren jene Aengstlichen Judenchristen, die Freieren (in der Mehrzahl?) Heidenchristen. Dieses erhellet aus 15, 7 — 9. wo der Apostel sagt, daß Christus Juden und Heiden Gott geweihet habe, indem er beider Diener geworden sei; jener, um Gottes Verheißung zu erfüllen; dieser, um die Gnade Gottes an ihnen zu verherrlichen. Der Apostel bezweckt also die Spaltung durch die höhere Einheit in Christo aufzuheben. Da er aber hier ausdrücklich von Juden und Heiden spricht: so ist es sehr wahrscheinlich, daß die jüdische Strenge der heidenchristlichen Fraction in der römischen Gemeinde anstößig war, und umgekehrt jener die Freiheit dieser. Denn daß die Enthaltung von unreinen Speisen und die Feier von Sabbaten jüdische Meinung und Ansicht war, und daß folglich jene ängstlichen Christen Judenchristen waren, ist nicht zu bestreiten. Aber das ist weniger gewiß, ob diese Christen nur als Juden und nicht als jüdische Asketen (als jüdische Secte) zu denken sind. Denn die Enthaltung von Fleisch, Vs. 2., und Wein, Vs. 21., gehet über die mosaischen Speisegesetze hinaus und deutet auf eine willkürlich gesteigerte Askese hin. Aber auch diese war den Judenchristen nicht fremd, ohne daß sie deshalb als eine besondere Secte, z. B. Essäer, zu betrachten sind. Denn auch in Kolossä fanden sich solche Aengstliche. 2, 16. *Μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας, ἢ σαββάτων.* Nur darin waren die römischen Aengstlichen oder Schwachen von den Kolossischen unterschieden,

daß sie nicht wie diese Theosophen waren, sondern daß sie blos asketische oder rituell gesetzliche Vorschriften mit jüdischer Zähigkeit festhielten. Gnostiker waren sie nicht, sondern eher Pharisäer. Solche werden auch 1 Tim. 4, 3. 4. erwähnt, allerdings mit einem Beisatze (*κωλυόντων γαμεῖν*), der sie wieder von den römischen Judenchristen unterscheidet. Da jene aber lehrten, *ἀπέχεσθαι βρωμάτων ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν:* so stimmten sie doch in einem wesentlichen Punkte mit den Schwachen in Rom überein, obwohl ein Verbot des Weintrinkens, das diese hielten, von jenen nicht erwähnt wird. Wenn de W. diese Schwachen am Glauben für nichts anderes, als für gesetzliche Juden hält, und sich darauf beruft, theils daß nach Vs. 14. die levit. Reinheit oder Unreinheit der Speisen in Frage gekommen sei; theils, daß Asketen für Heilige und nicht für Schwache hätten gehalten werden können: so ist beides falsch. Die Askese hält gewisse Speisen für schädlich oder unerlaubt, nicht aus positiven, sondern aus religiös-ethischen Gründen (Kol. 2, 21 ff. 1 Tim. 4, 3. 4. 8.), und als Heilige erscheinen sie sich nur selbst, Anderen als Schwachköpfe. Die römischen Asketen gehörten zwar zu den Judenchristen; aber ihre Gegner sind nicht ausschließlich Heiden-, sondern auch Judenchristen, die diese Askese als Auswuchs verspotteten. Wären alle Judenchristen zu Rom Asketen gewesen, hätte Paulus sie gewiß nicht als *ἀσθενοῦντας* und die Gegner als *δυνατούς* bezeichnet. Aber eine kleine Partei konnte er wohl so nennen. Uebrigens war selbst Jakobus der Gerechte nach Hegesipp (Euseb. 2, 23.) ein solcher Asket: *οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγεν.* Vielleicht gehörten die römischen Asketen der Fraction des Jakobus an; oder es waren Ebioniten, von denen Epiph. (Haeres. 30.) sagt: *ἀπέχεσθαι ἐμψύχων καὶ κρεῶν καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς ἀπὸ σάρκων πεποιημένης.* Die Behandlung derselben von Seiten des Apostels ist sehr mild. Die römischen Schwachen will er durchaus von den Freien getragen wissen. Aber in dem Briefe an die Kolosser eifert er heftig wider sie; in dem Briefe an den Timotheus erklärt er sie für *προσέχοντας πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων* (1 Tim. 4, 1.) und spricht Vs. 4. offen und frei ihrer Lehre oder ihrer Aengstlichkeit das Urtheil: *Ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον.* Woher diese Verschiedenheit in der Beurtheilung gleich unevangelischer Christen komme, ist schwer zu sagen. Am füglichsten könnte man vermuthen, daß der Apostel die Größe des dadurch entstandenen Zwiespaltes in Rom nicht gekannt, oder dessen Hebung auf seine persönliche Anwesenheit verschoben habe, und vorläufig nur eine friedliche Duldung unter beiden Parteien vermitteln wollte. Vielleicht überhaupt, um durch sein Schreiben sich Aller Herzen zu öffnen. Also jene Schwachen waren Judenchristen, aber freilich

solche, die in Bezug auf die Speiseverbote über das mosaische Gesetz hinausgingen, und alles Fleischessen, alles Weintrinken für unrein hielten. (Vs. 21.) Denn von Opferfleisch und Opferwein ist nicht die Rede; wenigstens würde diese Annahme willkürlich sein, da der Apostel mit keiner Sylbe darauf deutet.

1. *Τὸν δὲ — διαλογισμῶν.* Den der im Glauben schwach ist, nehmet [als Bruder] unter euch auf, [doch] nicht zum Richten der Gedanken.

Τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει. Vor allem ist der Begriff der *πίστις* festzustellen. Auch im N. T. wird *πίστις* in objectivem Sinne, von der christlichen Lehre und in subjectivem, von der Ueberzeugung oder dem Fürwahrhalten gebraucht. Jene Bedeutung kann hier *πίστις* nicht haben, weil in dieser Beziehung gar nicht gesagt werden kann *ἀσθενεῖν τῇ πίστει;* denn *ἀσθενεῖν* müßte entweder stehen für *ἀσθενεῖν τῇ γνώσει τῆς πίστεως* oder für *ἀσθενεῖν τῇ ὑπακοῇ κ. π.*; aber in beiden Fällen wäre der Ausdruck *ἀσθενεῖν τῇ πίστει* äußerst unpassend. Denn *ἀσθενεῖν* heißt nicht blos schwach sein, sondern auch sich als Schwachen beweisen. Vgl. 4, 19. 8, 3. 2 Kor. 13, 3. 4. 9. 11, 21. Dazu kann nun in keinem Falle *τῇ πίστει* im objectiven Sinne gesetzt sein, weil dieses gar keinen Sinn geben würde, möchte man den Dativ nehmen, wie man wollte. Wird nun, was allein möglich ist, *πίστει* im subjectiven Sinne genommen: so muß bemerkt werden, daß die *πίστις* zwei Hauptmerkmale hat, Wissen *γνῶσις* (*ἔλεγχος*) und Vertrauen *πεποίθησις* (*ὑπόστασις*, Hebr. 11, 1.) Wenn nun hier gesagt wird, *τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει*, den im Glauben sich als einen Schwachen beweisenden, so fragt sich ob *τῇ γνώσει* oder *τῇ πεποιθήσει*, wie 4, 19., oder an beiden zugleich. Für Schwachheit der Erkenntniß, nämlich der göttlichen Dinge, haben es Viele erklärt; Andere für die Schwachheit in der sittlichen Ueberzeugung, mit ausdrücklicher Verwerfung jener Erklärung. Meyer: „Es ist hier die sittliche Ueberzeugung, der ethische Glaube, worin die römischen Asketen schwach waren, weil ihnen die Kraft fehlte, das was nach christlichen Principien erlaubt war, in ihrem Gewissen für erlaubt anzuerkennen. Grot. Seml. u. M. erklären Erkenntniß, was wohl ohngefähr die Sache trifft, wenn man nur den Begriff der sittlichen Erkenntniß des Gewissens festhält, wofür aber Paulus, wenn er den Wortsinn Erkenntniß gedacht hätte, auch den entsprechenden Ausdruck *γνῶσις* (wie 1 Kor. 8.) gewählt haben würde."

Fr. *Ἡ πίστις* h. l. neque doctrinam christ. (qui autem infirmus sit quod ad Christi doctrinam attinet) neque rerum divinarum scientiam (qui autem infirma sit rerum divinarum cognitione) hoc enim *ἡ γνῶσις* notat, 1 Cor. 8, 1. 10. — sed mentis sententiam de rebus licitis et illi-

citis die sittliche Ueberzeugung declarat.“ Πίστις ist eben sowohl religiöse (dogm.) als sittliche (eth.) Ueberzeugung, wie γνῶσις eben sowohl die religiöse als die sittliche Erkenntniß bezeichnet, welche in der πίστις eingeschlossen ist. Unleugbar ist Vs. 22. πίστις für γνῶσις gesetzt; dagegen Vs. 23. für πεποίθησις, persuasio, ὑπόστασις, fiducia. Es bezeichnet also den vollen Begriff des Glaubens, oder die sittlich-religiöse Denk- und Handlungsweise. Denn daß πίστις hier nicht ausschließlich die Meinung über sittliche Mitteldinge ist, gehet daraus hervor, daß die römischen Asketen nicht blos Fleisch und Wein mieden und Kohl aßen, sondern auch Feiertage beobachteten, und deshalb nennet Paulus ihre Denk- und Handlungsweise πίστις. Τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει bezeichnet also den, der Mangel an richtiger Erkenntniß und im Handeln zeigt; daher Fleisch und Wein für κοινά hält und sie vermeidet, und dafür λάχανα isset; aber zugleich nach Vs. 5. 6. κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, d. h. auch in den Tagen heilige und unheilige (profane) unterscheidet, und dieser Unterscheidung entscheidendes Gewicht beilegt, (φρονεῖ τὴν ἡμέραν). Diese Art Christen nennet Paulus 15, 1. ἀδυνάτους und setzet ihnen die δυνατούς entgegen; folglich ist ὁ ἀσθενῶν τῇ πίστει = ἀδύνατος τ. π. oder derjenige, welcher im Gebiete des Glaubens sich als einen Schwachen, nicht volle Kraft und Gesundheit im sittlich-religiösen Denken und Handeln Besitzenden darstellet.

Προσλαμβάνεσθαι, c. acc. obj., bedeutet zu sich nehmen, bei sich aufnehmen, d. h. hier, als Glaubensgenossen und Mitglied der christlichen Gemeinschaft betrachten und behandeln. (Anderes bedeutet die Redensart Ap.-G. 20, 35. ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, auf die Schwachen thätige Rücksicht nehmen.) Doch ist damit irgend eine Hülfe zur Heilung von dem ἀσθένεια nicht ausgedrückt, da der Apostel diese Krankheit (ἀσθένεια) nach dem Inhalte des ganzen Kapitels nicht zur Heilung, sondern nur zur Schonung und Duldung empfiehlt. Das befremdet, da doch die Enthaltung von Fleisch und Wein und die Beschränkung auf den Genuß von Vegetabilien, wie die ängstliche Beobachtung von (Fest- oder Fast-) Tagen, weder mit dem Geiste des Evangeliums, noch mit dem Systeme des Apostels im Einklange stand. Man vergleiche nur die so entschiedenen und energischen Worte in Betreff solcher Jüdelei, Kol. 2, 16. 17. Auch muß schon eine fast feindselige Spaltung in der römischen Gemeinde durch diese Verschiedenheit der christlich-religiösen Denkart entstanden sein, weil der Apostel die Ermahnung προσλαμβάνεσθε nöthig findet. Alle diese Schwierigkeiten lassen sich nicht auflösen; so wenig wie sich sagen lässet, woher der Apostel seine Kenntniß von diesem Hader erhalten. In jener Beziehung hielt er es nach der Sachlage für nöthig, seinen praktisch politischen Grundsatz anzuwenden,

1 Kor. 9, 20. Ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα τοὺς Ἰουδαίους κερδήσω; und Vs. 22. Ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω. Denn waren diese ἀσθενοῦντες τῇ πίστει angesehene Judenchristen und zahlreich: so war es politisch, und seinem Auftritte in Rom förderlich, sie jetzt zu schonen, und die eigentliche Heilung auf seine persönliche Anwesenheit zu verschieben.

Μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, d. i. doch hütet euch dabei, ihre Grundsätze zu richten, abzuschätzen, d. h. ihre Glaubensschwachheit zu verurtheilen. Die große Verschiedenheit in der Auslegung dieser wenigen Worte, welche aus der Vieldeutigkeit der Wörter διάκρισις und διαλογισμοί entspringt, hat Fr. z. d. St. weitläuftig und gründlich beurtheilt. Meyer: „μὴ — διαλ., nicht zu Gedankenbeurtheilungen. Dieß ist ein Resultat, welches aus dem gebotenen προσλ. nicht hervorgehen soll, so daß es also eine Cautele enthält, in dem Sinne: doch so, daß ihr nicht Urtheile über Gedanken (die Grundsätze und Gesinnungen jener Glaubensschwachen nämlich) zu fällen euch anmaßet. So behält διάκρισις, dijudicatio, seine gewöhnliche Wortbedeutung (Hebr. 5, 4. 1 Kor. 12, 10.) und διαλογισμός ebenfalls (Matth. 15, 19. Mark. 7, 21. Luk. 9, 46. Röm. 1, 21. 1 Kor. 3, 20.) und zu suppliren ist nichts, sondern εἰς im Sinne des Resultats (wie gleich vorher εἰς ἐπιθ. 13, 14.) zu nehmen." Dieses ist die einzig richtige Erklärung. Falsch wird διάκρισις vom Zweifel erklärt, was das Wort nie bedeutet; auch nicht Streit. Jene Erklärung wird durch das, was der Apostel über das Verhalten der Starken sagt, bestätiget. Allerdings scheinen die Starken die Schwachen verachtet, diese aber jene gerichtet, Vs. 3. 10., also die διάκρισις διαλογισμῶν auf Seiten der Schwachen statt gefunden zu haben. Allein das ἐξουθενεῖν der Schwachen von Seiten der Starken beruhete doch auch auf einer διάκρισις, weshalb der Apostel Vs. 13. ermahnt μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν. Daher sind die von de W. gegen jene Erklärung aufgestellten Gründe nichts. 1. Προσλαμβ. „setze die Duldsamkeit in Beurtheilung der Grundsätze der Anderen voraus." Aber das προσλ. setzt die Duldsamkeit in Bezug auf die Beurtheilung (διάκρισις) nicht voraus; höchstens auf das ἐξουθενεῖν, doch auch dieses nicht, weil man jemanden mild behandeln und doch im Herzen verachten kann. 2. Διαλογισμοί „bedeute zweifelnde, widerstreitende Gedanken." Das ist der Fall nicht Matth. 15, 19. Denn φόνοι, μοιχεῖαι κ. τ. λ. sind διαλογισμοὶ πονηροί, malae cogitationes, prava consilia, aber nicht dubitationes malae. Vgl. Luk. 2, 35. Röm. 1, 21. 1 Kor. 3, 20. Jak. 2, 4. sind κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν Richter, die schlechte Grundsätze hegen; von bösen Zweifeln ist hier nicht, kann nicht die Rede sein. 3. „Es kam nicht sowohl auf Beurtheilung von Gedanken, als von Handlungen, nämlich der Enthaltsamkeit an."

Wieder nichts. Die Enthaltsamkeit floß aus Grundsätzen, aus der πίστις; aber diese ist ein διαλογισμός. Der vierte Einwand, „daß κρίνειν nicht Sache der Stärkeren, sondern der Schwächeren war,“ wird durch Vs. 13. widerlegt.

2. Ὃς μὲν — ἐσθίει. Der Eine isset in Zuversicht alles; aber der Schwache isset Kraut.

Auf ὃς μὲν sollte ὃς δέ folgen; aber der Apostel ändert die Construction und setzet der Deutlichkeit wegen ὁ δὲ ἀσθενῶν.

Den Inf. φαγεῖν bei πιστεύει erklärt Winer (S. 295.) vollkommen richtig so: Der Eine hat das Vertrauen zu essen und das dürfen liegt schon in dem πιστεύειν. Πιστεύειν ist nicht gleich πίστιν ἔχειν, sondern es ist im Glauben handeln.

Πάντα, Fleisch und Gemüse, überhaupt alles, was eßbar ist. Ὁ δὲ ἀσθενῶν, scil. τῇ πίστει, also der, welcher im Glauben, in der sittlich-religiösen Erkenntniß und Zuversicht sich als einen Schwachen erweist. Λάχανα bedeutet Vegetabilien, also kein Fleisch, wie Vs. 21. lehret.

3. Ὁ ἐσθίων — προσελάβετο. Wer isset, verachte nicht den, der nicht isset; und wer nicht isset, richte den nicht, welcher isset; denn Gott hat ihn bei sich [in seine Gemeinschaft] aufgenommen.

Ὁ ἐσθίων, der Esser. Paulus hatte Vs. 2. sowohl diesen Begriff, als den des Nichtessers (ὁ μὴ ἐσθίων), festgestellt; so daß er nun ohne Bedenken sich so allgemein ausdrücken konnte. Daher ist nichts zu suppliren. Μὴ ἐξουθενείτω, er verachte ihn nicht, nämlich als einen Schwächling und Unverständigen (ἀνόητον) — μὴ κρινέτω. Das Richten und Verdammen war und ist dem jüdischen ζῆλος eigen; überhaupt den Werkgerechten, oder denen von levitischer Denkart, die auf äußere Gebräuche und äußere Reinheit hohen Werth legen. Matth. 15, 1 ff. Luk. 15, 1 ff. Auch dieses κρίνειν characterisirt jüdische Zeloten; die Heiden lachten und verspotteten die Juden. Daher das ἐξουθενεῖν den Freien beigelegt wird. Vgl. Juven. 14, 96 sqq. Hor. Sat. I, 5, 100. 4, 142. 43. Zu bemerken ist, daß 1 Kor. 6, 4. die Ungläubigen, οἱ ἄπιστοι, also die Heiden, οἱ ἐξουθενημένοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ genannt werden. — Ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο. Bei αὐτόν ist zu denken τὸν ἐσθίοντα. In dem ὁ θεὸς προσελάβετο liegt zugleich ein von dem κρίνειν = κατακρίνειν abmahnender Grund. Denn jene Zeloten verdammten die Esser, und schlossen von der Gemeinschaft Gottes die aus, welche Gott in seine Gemeinschaft (durch Christus) aufgenommen hat. Diese jüdische κρίσις (κατάκρισις) ist in ihren Wirkungen schlimmer, als die ἐξουδένισις; deshalb nimmt der Apostel auf sie vorzüglich Rücksicht.

Vs. 4. Der Apostel wendet sich nun insbesondere an den κρίνων, und zeigt, daß ein solches Gericht ihm in keiner Weise zukomme, erstens, weil er für seine Person dazu gar nicht befähi-

get und berechtiget sei, einen Anderen zu richten; zweitens weil der Andere einen höheren Richter, nämlich seinen Herrn, Christus, dem er für seine Handlungsweise verantwortlich sei, habe, so daß der Richtende in dessen Rechte eingreife; drittens, daß trotz des Verdammungsurtheils der Gerichtete bestehen werde, weil Gott die Macht habe, ihn vor dem Falle zu bewahren.

Warum der Apostel zunächst den κρίνων zurechtweise, muß gefragt werden. Zuerst wohl deswegen, weil der Apostel vor allem den jüdischen Geist in der Christengemeinde dämpfen wollte, und der μὴ ἐσθίων in der πίστις dem Apostel ferner stand, als der ἐσθίων. Sodann weil diese κρίσις (κατάκρισις) ganz und im tiefsten Grunde die Liebe aufhob und Zwietracht und Hader anstiftete. Drittens, weil die ἐσθίοντες Recht hatten, die μὴ ἐσθίοντες Unrecht.

Σὺ τίς εἶ — αὐτόν. Du, wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? Dem eigenen Herrn stehet oder fällt er. Aber er wird stehen, denn Gott hat Macht [zu bewirken], daß er stehe.

Σὺ τίς εἶ macht auf den Mangel der persönlichen Befähigung und daraus resultirenden Berechtigung aufmerksam; so daß als eine ungeheure Anmaßung oder Selbstverblendung erscheinet, wenn jemand einen Anderen, und noch dazu einen fremden Knecht, der unter seines Herrn Gerichte stehet, vor seinen Richterstuhl ziehen will. Vgl. Jak. 4, 12. Εἷς ἐστὶν ὁ νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὃς κρίνεις τὸν ἕτερον; Röm. 9, 20. Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ.

Ἀλλότριον οἰκέτην. Der Richtende maßt sich Herrnrechte an; aber den er richtet, ist der Knecht eines anderen Herrn; folglich für den Richtenden ein fremder Knecht. Οἰκέτης, Hausgenosse, Hausbewohner ist das mildere Wort für das Verhältniß, in welchem der Knecht zum Herrn stehet; es bedeutet also per euphemismum den Knecht. Ἀλλότριος bezeichnet den, der dem Anderen ein Fremder, folglich kein Verpflichteter ist. Τῷ ἰδίῳ κυρίῳ, seinem eigenen Herrn, dem er wirklich angehört. Eigentlich ist der Satz τῷ ἰδ. κ. στ. κ. π. ein locus communis, der auf alle Knechte und Herren paßt. Streng genommen wäre nicht zu fragen, wer hier der Herr sei. Indessen denkt sich freilich der Apostel unter dem allgemeinen Falle sogleich den besonderen, das Verhältniß der Christen zu ihrem Herrn. Unstreitig ist dieser Herr nicht Gott, sondern Christus, Vs. 6. 10. 18. Doch kann auch Gott gedacht werden nach Vs. 11. 12. Da Christus und Gott dem Apostel in der Idee eins sind, so muß κύριος hier eben so unbestimmt gelassen, aber jedenfalls Christus oder Gott verstanden werden. Der Dativ ist der dat. commodi, seinem Herrn (zum Nutzen oder Schaden.) Στήκει ἢ πίπτει, stehet oder fället er. Στήκειν und πίπτειν kann hier nichts anderes bedeuten, als recht und unrecht handeln. Denn das

Urtheil der Richtenden beziehet sich hierauf und eben so das Gericht des Herrn, nämlich auf das Bestehen oder Fallen im Dienste des Herrn. Auf die Christen angewendet ist στήκειν (= ἐπιμένειν) ἐν τῇ πίστει 1 Kor. 16, 13. 2 Theſſ. 2, 15. Gal. 5, 1. und πίπτειν abs. der Gegensatz (aus dem Glauben) fallen, oder ἀπειθεῖν, vgl. παράπτωμα, πταίειν, 2 Petr. 1, 11. Röm. 11, 11. Jak. 2, 10. 3, 2. 11, 23.; also jenes, die Christenpflicht erfüllen, dieses, die Christenpflicht nicht erfüllen, ungehorsam, abtrünnig sein. 1 Kor. 10, 12. Ὥστε ὁ δοκῶν ἑστάναι βλεπέτω, μὴ πέσῃ. Vom Losgesprochen oder Verurtheilt werden im Gerichte (vgl. Pſ. 1, 5. לֹא יָקֻמוּ בַּמִּשְׁפָּט und die lateinischen Redensarten stare, consistere in judicio, und das Gegentheil causa cadere) ist hier nicht die Rede. Dagegen spricht das unmittelbar Folgende. Der Apostel fügt hinzu δυνατὸς γάρ ὁ θεὸς στῆσαι αὐτόν. Denn Gott hat die Macht ihn stehend, aufrecht zu erhalten, also vor dem Falle zu bewahren. Wäre vom göttlichen Gerichte die Rede, so könnte der Apostel sich nicht auf die Macht Gottes berufen, die den Knecht vor dem Falle, also vor der ἀπείθεια zu schützen vermag. Wäre also mit σταθήσεται und στῆσαι der Begriff des Lossprechens zu verbinden: so könnte der Apostel nicht die Macht, sondern die Gerechtigkeit oder Gnade Gottes geltend machen. Σταθήσεται, stabilietur autem, ut opinor, Christi servus et a lapsu sustinebitur. (Fr.) Für die rec. δυνατὸς γάρ ἐστιν, haben Lachm., Tischend., Theile δυνατεῖ γὰρ aus A. C. F. G. vgl. 2 Kor. 13, 3. aufgenommen. Fr. schreibt δυνατὸς γάρ (ohne ἐστίν). Letztere Lesart scheint die Entstehung der übrigen zu erklären; da man entweder ἐστίν hinzufügte, oder δύναται oder δυνατεῖ schrieb. Solent glossatores δυνατὸς (scil. εἰμί) sequente Infinitivo verbis δύναμαι et δυνατῶ exponere. (Fr.) Eben so urtheilt Matthäi. Wenn für ὁ θεὸς gesetzt wird ὁ κύριος (Lchm. Tschd.) so ist das ebenfalls Correctur, um die Stelle concinner zu machen, und diesen Satz dem vorhergehenden noch mehr anzupassen.

5. Der Apostel erwähnt ein neues Moment in der Spaltung zwischen den Starken und Schwachen der römischen Gemeinde. Nämlich auch in Beziehung auf die Heilighaltung gewisser Tage fand eine Verschiedenheit statt. Einige waren scrupulös in dieser Hinsicht; andere sehr frei. Der Apostel entscheidet nicht, sondern empfiehlt nur Festigkeit und Gewißheit in der Ansicht. Daß er nur aus Schonung die Aengstlichen so mild behandelt, leidet keinen Zweifel; er für seine Person hielt es gewiß mit der freien Ansicht. Daß diese διάκρισις der Tage jüdischer Art sei, liegt am Tage; die Beobachtung der sabbata unterschied sie von allen anderen Völkern, also von den Heiden.

Ὃς μὲν — πληροφορείσθω. Der Eine schätzt einen Tag vor dem anderen, der Andere schätzt jeden Tag [nämlich,

gleich]. Jeder werde gewiß in seinem eigenen Sinne [Urtheile].

Fritzsche erklärt den ersten Satz dieses Verses so: Discimus e verbis ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν formulam κρίνειν ἡμέραν plenam loquutionem esse, eosque a vero aberrasse, qui in vocabulis ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν comparationis indicem παρά (prae) esse rati formulam κρ. ἡμ. π. ἡμ. scil. εἶναι (diem prae die esse judicare, i. q. diem diei praeferre) ad constructionem κρίνειν τι παρά τι scil. εἶναι quam nemo exemplis munivit, revocarunt (LXX. Ps. 45, 8. Luc. 13, 2. Hebr. 1, 4.). Imo vocabula ἡμέρ. π. ἡμ. ita a verbo κρίνει reguntur ut alternos dies significent, quibus πᾶσα ἡμ. unus quisque dies opponitur. Πάρ' ἡμέραν und ἡμέρα παρ' ἡμέραν Graecis alternis diebus notat. Athen. L. XIV. p. 593. z. Wetst. ad h. l. Schaefer ad Longin. verba p. 339. et Bernhardy Wissensch. Synt. p. 258. sequ. Contende etiam adj. παρήμερος. Habet autem simplicitatis commendationem eorum ratio, qui κρίνειν h. l. probare explicuerunt. Hic alternos dies probat (ut sanctos) ille probat unumquemque diem (ut Deo dedicandum), der Eine heißt Tag um Tag gut (als heilig) der Andere heißt jeden Tag gut (als Gott geweihet.)." Allein mag dieser Sinn dem griech. Sprachgebrauche ἡμ. παρ' ἡμ. angemessen sein: so ist doch nicht nachgewiesen, daß die Griechen auch κρίνειν ἡμ. π. ἡμ. so gesagt haben; und noch weniger, daß sie den Gegensatz so gebildet haben κρίνει πᾶσαν ἡμ. Ueberdieß entstehet so ein Sinn, der gewiß auf beiden Seiten zu viel sagt; nämlich daß die jüdelnden Christen einen Tag um den andern, die heidelnden aber jeden Tag für Gott geweihet angesehen hätten. Endlich ist die Bedeutung probare von κρίνειν unerwiesen und unerweislich; auch würde probare immer nicht bedeuten, heilig halten, als Gott geweihet betrachten. Das ist in dem einfachen κρίνειν durchaus nicht enthalten. In dem N. T. bedeutet παρά gar zu oft und namentlich, wo von Urtheil oder Schätzung die Rede ist, prae; κρίνειν aber heißt, schätzen, beurtheilen, richtend taxiren. Folglich heißt ὃς μὲν κ. τ. λ. der Eine taxirt (schätzt ab, beurtheilt) den einen Tag vor den anderen = diem diei praefert; ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν, scil. ἡμέραν, der Andere schätzt jeden Tag, nämlich als Tag, d. h. hält alle Tage für gleich. Der Apostel hat sich mit einer gewissen Härte ausgedrückt, wie anderwärts auch; aber nur dieser Sinn ist möglich, und einzig zulässig. Uebrigens bleibt es immer schwierig, das Materielle jener κρίσις der Tage zu bestimmen. Daß darunter eine ängstliche und scrupulöse, ächt pharisäische Sabbat-, Fest-, Neumonden- und Fasttagsbeobachtung verstanden werde, ist das wahrscheinlichste. Vgl. Gal. 4, 10. Ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς. Kol. 2, 16. Μὴ οὖν τις ὑμᾶς

κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων. Wenn Fr. bemerkt: Haec opinio cum Apostoli verbis, quae nonnullos Romanos alternos dies eximios putasse ostendunt, conciliari nequit: so wird vorausgesetzt, daß die Erklärung einen Tag um den anderen richtig sei, was sie eben nicht ist. Und noch weniger wahrscheinlich ist die Meinung, die derselbe Gelehrte ausspricht: Itaque vixisse Romae Christianos, qui severa Pharisaeorum disciplina retenta praeter sabbatum secundum et quintum quemque [?] hebdomadis diem piis meditationibus jejuniis et alia castimonia celebrarent Paulum indicasse arbitror. Denn Luk. 18, 12. δὶς νηστεύω τοῦ σαββάτου heißt blos „ich faste zwier die Woche;" also nicht einen Tag um den anderen; denn da hätte er doch jedenfalls τρὶς fasten müssen. Also so ists zu denken. Die Asketen machten einen Unterschied unter den Tagen, so daß sie den einen dem anderen vorzogen; die Freieren machten diesen Unterschied nicht, jeder Tag galt ihnen gleich; das heißet aber nicht, gleich heilig, sondern sie leugneten nur, daß ein Tag vor dem anderen eine besondere Heiligkeit habe, wie es unter uns solche giebt, die weder einen jüdischen Sabbat, noch christlichen Sonntag haben und anerkennen.

Ἕκαστος — πληροφορείσθω. Jeder werde in seinem Sinne (Urtheile) gewiß. Νοῦς, der denkende Geist oder Verstand, ist das Vermögen der Begriffe und Urtheile; hier ist causa pro eff. gesetzt, und νοῦς bezeichnet die Meinung, Ansicht, Grundsätze. Daher ἴδιος, welches Wort anzeigt, daß er die Sache selbst untersucht, Gründe und Gegengründe abgewogen, und sich daraus eine eigene Meinung gebildet hat. In dieser soll jeder gewiß sein (πληροφορείσθω), ἵνα μηκέτι ὦμεν κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων, ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης. Eph. 4, 14. Vgl. Hebr. 13, 9. Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν οὐ βρώμασιν, ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες. Also nur Entschiedenheit und Selbständigkeit fordert hier der Apostel, nicht materielle Uebereinstimmung. Ist er nicht allzuliberal? Ist das mit der obj. Wahrheit vereinbar? Wird nicht so allen Irrlehren und Spaltungen Thür und Thor geöffnet und die Willkür sanctionirt? Und wenn nun die ethische Forderung hinzutritt, daß man dem Bruder keinen Anstoß geben soll: wird nicht dadurch ein unauflösbarer Widerspruch gesetzt? Man muß, glaube ich, wirklich behaupten, daß diese Liberalität des Apostels sehr gefährliche Consequenzen haben und auf das äußerste gemißbraucht werden kann. Der entschiedenste Gegensatz davon ist die Hierarchie, besonders die römische. Und gerade gegen die Römer spricht der Apostel mit solcher Liberalität sich aus! Aber hat der Apostel

seinen Satz: ἕκαστος — πληροφορείσθω durchgeführt? Nein! Anderwärts spricht sich der große Heidenapostel entschieden gegen das jüdelnde Wesen aus. Phil. 3, 2. Gal. 5, 1. Kol. 2, 16. 17. 20. 21. Aber diese Irrlehrer waren für sich gewiß! Klar ist, daß eine Kirche nach dem apostolischen Grundsatze nicht zu Stande kommen kann; daß die in solchem Umfange freigelassene Subjectivität die nothwendige Objectivität der Kirche aufhebt. Die Kirchen-Gründer und Machthaber sind also genöthiget, den apostolischen Grundsatz zu beschränken, was denn auch in allen Kirchen ohne Ausnahme geschehen ist. Ueberhaupt scheinet das protestantische Princip, daß die Schrift allein und unbedingt die kirchliche Norm sein müsse, nicht praktisch möglich zu sein, da die Erfahrung lehret, daß durchaus von diesem Princip abgewichen worden ist. Z. B. 1 Kor. 7, 32. 33. 34. wird mit klaren Worten der Cölibat empfohlen, (ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου — ὁ δὲ γαμήσας μεριμνᾷ τὰ τοῦ κόσμου): und doch halten die Protestanten denselben im Allgemeinen für unnatürlich, und im Besonderen für einen schändlichen Zwang der Hierarchie. Endlich hat Reiche darinne Recht, wenn er behauptet, daß die Selbstpflicht ἕκαστος κ. τ. λ. direct nicht hierher gehöre, weil es sich nur von dem pflichtmäßigen Betragen des Einen gegen den Anderen handele; darinne Unrecht, daß der Apostel dadurch bemerken wolle, daß nicht jede Meinungsverschiedenheit eine unschuldige, Schonung verdienende sei, und daß die Duldung beim blinden, bösartigen, selbstsüchtigen Festhalten an Meinungen und Gewohnheiten ihre Gränze habe. Das kann nicht der Zweck des Apostels sein, weil er Vs. 6. beide Meinungen billiget. Eben so wenig trifft die Meinung Fritzsche's zum Ziele: Aptissime P. postquam firmos Christianos proprio domino recte agere aut peccare enuntiaverat v. 3. infirmis firmisque Christianis in eo pariter elaborandum esse scripsit, ut certum suae mentis judicium sequerentur, ne peccarent (v. 5.). Das würde den Satz voraussetzen: Wer seiner Ueberzeugung folgt, sündiget nicht. Dabei muß gefragt werden, in welchem Sinne peccare genommen wird, ob im formalen oder im materialen. In jenem Sinne sündiget er allerdings nicht, wohl aber in diesem. Daher Stephanus den an ihm vollzogenen Lynchprozeß eine Sünde nennet, obwohl es formell keine war; πίπτει aber (Vs. 4.) bezeichnet eine materiale Sünde. Und Vs. 5. hängt nicht mit Vs. 4., sondern mit Vs. 6. auf der einen, und mit Vs. 2. auf der anderen Seite zusammen; Vs. 4. ist der Grund des Verbotes Vs. 3. Ἕκαστος κ. τ. λ. ist durch Vs. 1. μὴ εἰς διακρίσεις διαλ. bedingt. Die ganze Stelle hat also diesen Sinn und Zusammenhang: Vertraget den Schwachen und richtet seine Gedanken nicht. Der Eine isset alles, der Andere nur Kraut. Jener soll diesen nicht verachten; dieser jenen nicht richten, denn er ist Gottes οἰκέτης (Gott hat ihn in sein Haus aufge-

nommen). Wer bist du denn, daß du einen fremden Knecht richtest? Er stehet oder fället seinem Herrn; aber durch Gottes Macht wird er stehen, (und nicht fallen, wie du wähnest). Der Eine hält auf Tage; der Andere nicht. Jeder sei nur gewiß in seiner Meinung, (damit er wisse, was er als Christ zu thun habe für den Herrn). Denn beide, der Schwache wie der Starke, der Tagewähler wie der Esser und Nichtesser, dienen dem Herrn, Vs. 6. Folglich „stehen" beide; und alles Richten ist vergeblich.

6. Der Apostel, der schon in den Worten *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω* indirect zu erkennen gegeben hatte, daß der Unterschied zwischen denen, die Tage beobachten, und denen, die sie nicht beobachten, wie zwischen Essern und Nichtessern kein ideal-realer sei, spricht dieses nun bestimmt und direct aus, indem er zugestehet, daß beide Parteien dem Herrn oder Christo dieses zu Ehren thun, und daß also das Richten und Verachten durchaus nicht statt finden dürfe, weil, wie er in den folgenden Versen weiter ausführt, alle Christen dem Herrn zu Ehren leben und sterben, handeln und nicht handeln sollen.

Ὁ φρονῶν — τῷ θεῷ. Wer auf den Tag sinnet, sinnet für den Herrn; wer auf den Tag nicht sinnet, thut dieß für den Herrn; und wer isset, isset für den Herrn, denn er danket Gott; und wer nicht isset, isset für den Herrn nicht und danket Gott.

Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν. de W. „qui diem curat, wer den (zu feiernden) Tag zum Gegenstande seines religiösen Trachtens macht." *Φρονεῖν* ist animo s. mente volutare, daher bedenken, oder betrachten. Das Wort betrachten, in seiner etymol. Bedeutung, drückt das *φρονεῖν* in sofern aus, als es bedeutet nach etwas trachten; aber freilich der usus hat die etymologische Bedeutung des Wortes gänzlich verwischt, und insbesondere trachten seiner potestas entkleidet. *Ἡ ἡμέρα,* sowohl im collectiven als im prägnanten Sinne, die vorgezogenen Tage, die jüdischen Fest- und Fasttage. *Κυρίῳ φρονεῖ* scil. *τὴν ἡμέραν,* beobachtet diese Tage aus schuldiger Rücksicht auf den Herrn, d. i. Christus; will dadurch dem Herrn dienen, nicht blos ihn ehren (ut Christo honorem tribuat, Fr.) Das Abhängigkeitsverhältniß drückt der Dat. aus. — *Καὶ ὁ μὴ φρονῶν — οὐ φρονεῖ.* Diese Worte, welche in den ältesten Codd. fehlen, Lchm. gestrichen, Theile eingeklammert hat, sind nicht wohl zu entbehren. Ihre Auslassung erklärt sich aus dem *ὁμοιοτέλευτον φρονεῖ.* Uebrigens ist ihre Beibehaltung durch *καὶ* vor *ἐσθίων*, welches die ältesten Codd. darbieten, gerechtfertiget, weil, wenn jener Satz wegfällt, dieses *καὶ* befremdet. Die Vollständigkeit der Gegensätze erfordert durchaus den fraglichen Satz *καὶ ὁ μὴ φρονῶν κ. τ. λ.* Und die Worte an und für sich tragen nichts Verdächtiges an sich, werden auch von dem Syrer und mehreren Minuskeln bestätiget. *Κυρίῳ οὐ*

φρονεῖ, betrachtet um des Herrn willen nicht, scil. τὴν ἡμέραν. — Ὁ ἐσθίων kurz für ὁ ἐσθίων πάντα. — Εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ, danket Gott für diesen Genuß, und beweiset dadurch seine religiöse Gesinnung; folglich στήκει τῷ κυρίῳ. Ob dieses εὐχαριστεῖν auf laute Tischgebete hinzeige, oder nur inneres Dankgefühl (gratiam habere, Fr.) ausdrücke, ist weder zu bejahen, noch zu verneinen. Möglich ist dieses, wahrscheinlicher jenes. Vgl. 1 Tim. 4, 4. 1 Kor. 10, 30. Hierzu kommt noch das Beispiel des Herrn, der laut bei dem Genusse der Nahrung betete, Matth. 15, 36. 26, 26. 27. u. a. a. O. Ὁ μὴ ἐσθίων, scil. κρέας. In dem zweiten Satze καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ hat καί die Bedeutung, daß es auf das erste εὐχαριστεῖ zurückweiset, in dem Sinne: und danket, wie jener, Gott, nämlich für sein Kraut, nicht etwa dafür, daß er kein Fleisch isset, oder daß er ein abstemius ist.

Die Frage bleibt übrig, mit welchem Rechte der Apostel habe beiden Parteien fromme Rücksichten oder Gründe wahrer Pietät zuschreiben können. Er betrachtet sie in abstracto, und denket dabei nicht an Einzelne, die als Enthaltsame nur aus Gewohnheit, und als Nichtsichenthaltende aus Leichtsinn handelten. Dieses Urtheil über eine Masse in abstr. ist unvermeidlich und hat die triftigsten Gründe.

7. Unstreitig ist in diesem Verse nicht eine Darlegung dessen enthalten, was die Christen denken und thun, nämlich, daß sie insgesammt nicht sich leben und sterben, d. i. so denken und handeln als ob sie nur auf sich Leben und Sterben, ihr ganzes Sein und Wirken bezögen, vielmehr Vs. 8. Christo sowohl leben als sterben, d. h. alle in Allem sich Christo unterworfen wissen. Denn das hat fast keinen Sinn und wird durch κυρίου ἐσμέν, welches nicht eine Handlung, sondern einen dogmatischen Satz ausdrückt, widerlegt. Sondern der Apostel giebt einen allgemeinen Grund an, warum die Esser und Nichtesser u. s. w. alles um Christi willen thun. Dieser bestehet darin, daß keiner der Christen im Leben und Sterben von sich, sondern von Christo abhängig ist. Hieraus folgt, daß jene ganz recht thun in den fraglichen Stücken dem Herrn zu dienen, weil dieses der Wahrheit gemäß ist, τοῦ κυρίου ἐσμέν. Deshalb dürfen sie auch (Vs. 10.) nicht gerichtet werden. Fr. hat den Zusammenhang verkannt, wenn er sagt: Sententiam versu 6. propositam Paulus vs. 7. et 8. pietate confirmat omnibus sui temporis Christianis haud dubie tribuenda. Es sollen also nach dieser Meinung jene Parteien deshalb dem Herrn dienen, weil das allen Christen gemein, das allgemeine Merkmal der Christen ist, und der Apostel soll Vs. 7. 8. ein Bild der damaligen Denkart der Christen entwerfen. Das also soll der Zusammenhang: Jene handeln fromm, weil alle Christen fromm sind; oder bestimmter: Jene dienen dem Herrn, weil alle Christen dem Herrn

dienen. Welcher unerweisliche, trockne, inhaltleere Satz, an den sich τοῦ κυρίου ἐσμέν in keiner Weise anfügen lässet. Nein, das ist der Zusammenhang: Jene dienen dem Herrn, weil alle des Herrn sind. Der letzte Satz ist der theoretische Beweisgrund für jene Praxis, und folglich eine Rechtfertigung derselben, zugleich aber auch der Grund für die Folgerung daraus, daß (Vs. 10.) niemand den Anderen richten oder verachten solle, weil Christus, der Herr, seine Knechte, die ihm dienten, richten wird.

Οὐδεὶς — ἀποθνήσκει. Denn keiner von uns lebt ihm selber, keiner stirbt ihm selber.

Sinn: „Wir gehören in unserm ganzen Sein und Wesen nicht uns selbst an; wir sind nicht von uns selbst abhängig." Leben und Sterben umfaßt das ganze menschliche Dasein. Dieses ist nun in seiner Bestimmtheit und Bestimmung nicht Sache der eigenen Willkür, sondern Sache des Herrn; daher wir selbst Eigenthum des Herrn sind (τοῦ κυρίου ἐσμέν). Hieraus folgt, daß die welche als ἐσθίοντες oder als μὴ ἐσθίοντες, als φρονοῦντες τὴν ἡμέραν oder als μὴ φρονοῦντες entweder τῷ κυρίῳ ἐσθίουσι (φρονοῦσι) oder τῷ κυρίῳ οὐκ ἐσθίουσι (οὐ φρονοῦσι) ächt christlich handeln, und deshalb, Vs. 10., weder zu richten noch zu verachten sind. Weil Paulus von Christen und zu Christen spricht und eine christliche Denk- und Handlungsweise rechtfertiget: so setzet er οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν, und beschränkt also den allgemeinen Grundsatz von dem ζῆν und ἀποθνήσκειν auf die Christen, ohne sich darum zu bekümmern, was für die anderen Menschen gilt.

Ζῆν und ἀποθνήσκειν ἑαυτῷ heißt nach seinem eigenen Willen leben und sterben, gleichsam sein Herr sein im Leben und Sterben. Οὐδεὶς κ. τ. λ. bedeutet also: Keiner von uns ist sein Herr im Leben und Sterben. Wider alles Recht legt Fr. dieses so aus: nemo nostrum tam impius [?] est, ut vivens aut moriens sui juris se esse arbitretur [?]. Aber impius und arbitretur ist ohne allen Grund und wider allen Sprachgebrauch eingelegt. Nicht das was die Christen meinen und thun, sondern was ist spricht der Apostel aus. Daher ist es auch schlechterdings abzuweisen, was derselbe Gelehrte in Beziehung auf Vs. 8. sagt: Quippe sive vivamus sive moriamur Christi imperio nos esse censeamus. Itaque sive vivamus sive moriamur in Christi potestate nos esse arbitramur. Eingeschwärzt ist das censemus und arbitramur. Heißt denn etwa auch τοῦ κυρίου ἐσμέν, wir glauben dem Herrn anzugehören? Heißt Vs. 9. ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ, ut nos eum mortuis et viventibus imperare censeamus? Freilich sagt Fr., es heiße ut Christus et mortuorum et viventium dominus esse (divinitus) declararetur, aber das ist eben so falsch wie jenes. Doch es springt in die Augen, mit welchem Rechte dieser Erklärer von Reiche's, Meyer's und Rückert's Auslegung sagt: Futilibus

argumentis οὐχ ἑαυτῷ et v. 8. τῷ κυρίῳ ζῆν, non sibi vitam dicare et Christo vitam consecrare recte explicari negarunt, da jeden der gesunde Verstand lehret, daß jene Erklärung contort und dem Texte aufgezwungen ist.

8. Ἐάν τε — ἐσμέν. Denn sowohl wenn wir leben, leben wir dem Herrn, als auch wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Sowohl also wenn wir leben, als wenn wir sterben, sind wir des Herrn.

Was der Apostel vorher negativ, οὐχ ἑαυτῷ, ausgedrückt hatte, das stellt er nun positiv dar, daß wir nämlich im Leben und Sterben von dem Herrn abhängen, ihm als Lebende und Sterbende angehören; ihm ganz mit Leib und Seele eigen sind. Die verschwiegene Folgerung ist, daß, wer bei seinem Handeln auf Christum, als den Herrn siehet, recht handelt; die Vs. 9. ausgesprochene ist, daß wer einen solchen richtet oder verachtet, Unrecht thut. Dieser Sinn und Zusammenhang ist eben so klar, als wahr.

Dieser so einfache Sinn wird von Fr. völlig verdreht, so daß ein wahres monstrum der Interpretation daraus hervorgehet. Er sagt: Cohaerentia: nemo nostrûm vivit (ut se sibi leges constituere autumet) [?!] et nemo sibi moritur (ut se sibi leges ponere putet post mortem observandas) v. 7. Nam sive vivamus, Christo (Christum nostrum legislatorem [!] pie venerantes) vivimus, sive moriamur, Christo (qui nobis leges det, ad quas nos accommodemus mortui) [!] morimur. Nach dieser Erklärung, die gewiß alles wider sich hat, Sprachgebrauch, Sinn und Zusammenhang, wird nun auch das folgende, so Klare τοῦ κυρίου ἐσμέν, wir **sind** des Herrn, dahin umgedreht: ex domino nos pendere censemus. Εἶναι also heißt: esse censere! Wie κυριεύειν Vs. 9. dominum divinitus declarari!

9. Εἰς τοῦτο — κυριεύσῃ. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er sowohl über Todte als Lebende herrsche.

Der Apostel stellt nun dar, wodurch Christus die Herrschaft erlangt habe. Dieses ist nämlich geschehen durch seinen Tod und seine Auferstehung. Indem nämlich Christus einging in den Rathschluß des Vaters zur Erlösung der Welt, und gehorsam wurde bis zum Tode am Kreuze: so erhielt er den Lohn vom Vater, daß er auferweckt und zur Herrschaft auf dem Throne des Vaters erhoben wurde, so daß er nun Herr ist, wie der Vater, über alle Menschen, folglich über Todte und Lebende. Das ist paulinische Lehre. Vgl. Röm. 8, 34. Τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὅς καὶ ἔστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ὑμῶν! Phil. 2, 8 — 11. Καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,

θανάτου δὲ σταυροῦ. Διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, ἵνα — καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν πατρός. Hebr. 2, 9. Τὸν δὲ βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον βλέπομεν Ἰησοῦν, διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον. 13, 20. Ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. Vgl. Luk. 24, 36. 37. Matth. 28, 8. —

Εἰς τοῦτο γάρ. Für diesen Zweck, nämlich ἵνα κυριεύσῃ. Das war allerdings nicht der einzige Zweck des Todes Jesu; selbst der Apostel giebt an anderen Stellen einen anderen an, nämlich die Vermittlung der Sündenvergebung für die Gläubigen: aber das ist ja nicht beispiellos bei Paulus, daß er nur die Seite des Gegenstandes hervorhebt, die für den unmittelbaren Zweck dienet. Daher sagt er hier, daß Jesus dazu auferstanden und lebendig worden sei, damit er Herr wäre.

Ἔζησεν, lebendig geworden = ἀνέστη. Die gewöhnliche Lesart ἀνέζησεν ist von den neueren Kritikern einstimmig verurtheilt. Aber gewiß erhellt die Richtigkeit jener Lesart ἔζησεν nicht aus den Worten ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ. Wenn es noch hieße ἵνα — ἀποθανόντων κ. ζ. κ.! Ἔζησεν aber beziehet sich nicht auf Christi Leben vor dem Tode, sondern auf seine Auferstehung, weil diese die obj. Bedingung oder der Uebergang zur Herrschaft war, wie der Tod die subj., oder die causa meritoria. Allerdings heißt ἔζησεν er lebte; nicht er fing an zu leben. Aber das will auch Meyer nicht sagen, wenn er bemerkt, daß der Aor. den Anfang des Zustandes markire. Fritzsche's Zurechtweisung ist überflüssig; denn ἔζησεν als der Aor. kann nicht übersetzt werden er lebt, sondern er lebte, d. h. erhielt das Leben, wurde lebendig gemacht; folglich weiset es auf eine Thatsache der Vergangenheit hin, die noch immer fortdauert, und mithin hat der Apostel wirklich den Anfang eines fortdauernden Zustandes dadurch ausgedrückt und ausdrücken wollen. Vgl. Offenb. 2, 8. ὃς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν. 20, 4. 5. καὶ ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν — οἱ δὲ λοιποὶ τῶν νεκρῶν οὐκ ἔζησαν.

Ἵνα καὶ νεκρῶν — κυριεύσῃ, damit er der Todten und Lebendigen Herr wäre, oder als Herr gebiete. Daß dieses und nichts anderes der Sinn der Worte sei und sein könne, springt in die Augen. Denn κυριεύειν heißt Herr sein, herrschen. Man s. d. Lex. Wem dieser Sinn nicht gefällt, der klage sich oder den Apostel an; nicht aber die unschuldigen Ausleger, die nichts anderes den Apostel sagen lassen, als was er selbst sagt; nämlich dieses „daß Jesus dazu gestorben und auferstanden ist, damit er herrsche oder Herr sei über Lebende und Todte, d. h. über alle Menschen. Ungehörig ist daher, was Fr. sagt: **Vehementer** [so!] **autem ii errarunt, qui Paulum hoc**

dicere opinati sunt: eo consilio Christum mortuum esse, et vixisse, ut et mortuorum et vivorum dominus fieret (Reich. Rueck. d. W. al.) Mortem enim Christus oppetiit, ut Deo morem gereret [umgekehrt, morem gessit Deo, ut mortem oppeteret] (Phil. 2, 8.), revixit nullo quidem, quod ipse cepisset consilio fretus [Allerdings! Joh. 10, 17. 18. *Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. Οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ· ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν.*] sed per Dei majestatem vitae redditus (Rom. 6, 4. Accedit, quod Christus neque morte sua neque in vitam reditione mortuorum et vivorum dominus exstitit [der Apostel sagt das mit klaren ganz unzweideutigen Worten] sed eo non solum piorum Christianorum, quos suo sibi sanguine redemisset (Act. 20, 28.), verum etiam omnium et angelorum et hominum et manium dominus factus est, quod Deus eum ut egregium summae obedientiae praemium reportaret, in coelum sublatum universo mundo praefecit (Phil. 2, 9). Das letzte Raisonnement ist zwar wahr: hebt denn aber der Umstand, daß Gott Christum auferweckt und zum Herrn gemacht hat, das auf, was der Apostel sagt: Christus sei dazu gestorben und auferstanden, daß er über Alle Herr sei? Wo steckt denn der Widerspruch? Der Apostel hätte freilich auch so sagen können: Gott hat darum Christum in den Tod gegeben und auferweckt, damit er ihn zum Herrn mache: aber er hat es nun einmal nicht gesagt, sondern es hat ihm in dieser Form sich auszudrücken beliebt, die ja alle dem, was Fr. sagt, nicht widerspricht. Warum nun die armen Ausleger anschnauben? Aber Herr Dr. Fr. geht noch weiter. Meyer sagt mit voller Wahrheit: Paulus sagt nicht, Christus sei gestorben, um über Todte Herr zu sein, und habe gelebt, um es über Lebende zu sein: sondern er sei gestorben und lebendig geworden (beides zusammen habe den Zweck gehabt), um über Todte und Lebende (beide zusammen) zu herrschen." Nichts kann deutlicher, bestimmter und dem gesunden Verstande angemessener sein, als diese Anmerkung. Dessen ungeachtet sagt Fr.: Itaque Christi mortem, mortui in mortuos, Christi vitam, vita gavisi in vivos imperium de Pauli sententia portendere longe certissimum est. [???] Diese unumstößliche Gewißheit soll sich darauf gründen, daß klar sei, Apostolum non de re loqui per Christi mortem et vitam vere effecta, [Eben das sagt er!] sed eum rem dicere per Christi mortem et vitam divinitus declaratam. Wo ist davon auch nur die leiseste Spur! Heißt denn *ἵνα κυριεύσῃ*, damit er für den Herrn von Gott erklärt würde? Dann ist aller Wortverstand am Ende. Und um nun diese falsche Deutung zu begründen, wird willkürlich angenommen, der Apostel trage hier nicht einen Lehrsatz vor, son-

dern drücke eine gewisse (aliquam) symbolische Bedeutung des Todes Jesu und seiner Auferstehung aus. Kurz: **Christum Dei mandatu mortuum esse, ut eum in mortuos dominari intelligeremus, vixisse divino consilio ex inferis reversum, ut vivorum dominus declararetur fingere** [Ja wohl eine Fiction!] **nos Apostolus voluit.** Diesem wird noch hinzugefügt: **Quae interpretatio hac sententia niti videtur, dominos ejusdem cum iis, in quos dominentur sortis** [?] **esse oportere!** [Der Grundsatz der Pairskammern gilt also auch im Reiche Gottes!] **Quemadmodum archangeli angelis et homines hominibus imperant, ita Christum per mortem** [es müßte nach jenem Grundsatze heißen **mortuum,** *νεκρόν*] **mortuorum, per vitam mortuo redditam** [sollte consequenter Weise heißen **vivum**] **vivorum dominum divinitus constitutum esse Paulo probabile visum est.** Diese Erklärung bedarf keiner weiteren Erörterung oder Widerlegung.

10. Der Apostel folgert nun daraus, daß sowohl die Schwachen als die Starken dem Herrn dienen, der wirklich der Herr und künftige Richter Aller ist, dieses, daß jene diese nicht richten, diese jene nicht verachten sollen, und kommt so auf Vs. 3. zurück. Vgl. Rückerts Bemerkung zu 2 Kor. 5, 18—20. (S. 174.) „Unser Apostel hat die Eigenheit, die sich nirgends stärker zeigt, als in diesem und dem Epheserbriefe [sie zeigt sich auch in dem Römerbriefe Kap. 5. 6. 14. und anderwärts], zwar eine Gedankenreihe zu verfolgen, aber in Entwicklung derselben sich nicht selten durch einen Stoff, der ihm besonders wichtig ist, seitwärts lenken zu lassen, und dann zwar jedesmal zur verlassenen Bahn zurück zu kehren, aber nie in der Form einer Abschweifung, sondern so, daß er an den letzten Gedanken der Abschweifung den nächsten zur Reihe gehörigen anknüpft." Der letzte Satz ist minder genau. Nicht gerade den nächsten Gedanken, der in der Reihe folgt, knüpft er an, sondern den früher ausgesprochenen Gedanken nimmt er als Folgerung wieder auf. So hier Vs. 3. Kap. 4, 13. Vs. 3. Kap. 5, 18. Vs. 12. Kap. 6, 12. Vs. 1. u. a. a. O.

Σὺ δὲ — Χριστοῦ. Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder auch du, was verachtest du deinen Bruder; denn wir werden alle vor dem Richterstuhle Christi hingestellt werden.

Σὺ — σύ. Jenes bezieht sich auf die Schwachen, dieses auf die Starken; denn jene richten, diese verachten, Vs. 3. *Δέ* drückt allerdings den Gegensatz zur *κυριότης* Jesu aus. Denn eben weil Christus der Herr ist, ist er auch der Richter, vor dessen Richterstuhl alle erscheinen müssen. Wer also richtet, lehnt sich wider den Herrn auf. Also: du aber, was richtest du? Der Apostel, indem er *ἀδελφόν σου* setzt, schärft er den Tadel des Richtens und Verachtens; und zwar noch mehr als Vs. 4. durch *ἀλλότριον οἰκέτην.* Denn ist das Richten über den fremden Knecht

ein Unrecht: so ist das Richten über den Bruder eine Pflichtwidrigkeit und Verletzung der Liebe. Eben so die Verachtung. *Πάντες γὰρ — τοῦ Χριστοῦ.* Dieser Satz rechtfertiget und begründet das *δέ* bei *σύ*. Nämlich der Widerspruch, in den sich die den Bruder Richtenden und Verachtenden mit Christus, dem Herrn setzen, ist Thorheit, weil sie selbst auch von Christus werden gerichtet werden, und das Richten überflüssig, weil auch die Gerichteten vor Christi Richterstuhl werden gestellt werden. Der Satz, daß Christus der Richter der Lebendigen und der Todten ist, ist Lehre Christi und der Apostel. Matth. 25, 31. 32. Joh. 5, 22. 23. Ap.-G. 10, 42. *Καὶ παρήγγειλλεν ἡμῖν κηρύξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.* 17, 31. *Καθότι ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* 2 Kor. 5, 10. *Τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ.* Das *βῆμα* ist freilich nur symbolischer Ausdruck.

Παραστησόμεθα. Der Richter sitzt auf dem Stuhle, die zu Richtenden stehen vor dem Stuhle. Offenb. 20, 12. *Καὶ εἶδον τοὺς νεκροὺς, μικροὺς καὶ μεγάλους, ἑστῶτας ἐνώπιον τοῦ θρόνου.* Matth. 25, 31. 32. *Τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη.* Die Lesart *θεοῦ* für *Χριστοῦ*, welche Fr. dringend empfiehlt, ist Correctur, um diesen Vers mit dem folgenden Citate und mit Vs. 12. in Einklang zu bringen.

11. Der Apostel hält es für nöthig, den Satz *πάντες — Χριστοῦ* zu beweisen, vielleicht wegen der Judenchristen. Er bedient sich dazu der Stelle Jes 45, 23., die er frei nach den LXX. citirt und (nach seiner Weise) auf das künftige Gericht des Messias oder Gottes anwendet, ungeachtet der Prophet von der Huldigung spricht, die Jehovah von den Heiden erhalten werde. Für uns hat deshalb dieses Citat nicht die mindeste Beweiskraft.

Γέγραπται — θεῷ. Denn die Schrift sagt: So wahr ich lebe, spricht der Herr, jedes Knie wird sich vor mir beugen und jede Zunge wird vor Gott bekennen.

Γέγραπται γάρ ist die Einführung einer Schriftstelle, die dem Apostel als Beweis gilt, daß was ihr gemäß gesagt wird, absolute Wahrheit ist. Für den Satz, daß alle von Christo werden gerichtet werden, oder, Vs. 12., daß alle werden vor Gott Rechenschaft geben, soll nun diese Stelle zeugen. Obwohl der Apostel sich bei derselben die gewaltsamsten Veränderungen erlaubt: dennoch beweiset sie das nicht, was sie soll.

Der Prophet sagt:

בִּי נִשְׁבַּעְתִּי יָצָא מִפִּי צְדָקָה דָּבָר וְלֹא יָשׁוּב כִּי לִי תִּכְרַע כָּל־בֶּרֶךְ תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן d. h. bei mir habe ich geschworen, ausgegangen ist

aus meinem Munde Wahrheit, ein Wort und nicht wird es zurückkehren, daß mir sich beugen wird jedes Knie, schwören wird [bei mir] jede Zunge. Sinn: alle Heiden werden mich anbeten.

LXX. *Κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω, [εἰ μὴ] ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη, οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποσταφήσονται· ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ ὀμεῖται πᾶσα γλῶσσα [τὸν θεόν].*

Der Apostel hat von diesen Worten nichts beibehalten als *ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ* und *πᾶσα γλῶσσά.* Das sind die stamina, aus denen er seinen Text gewebt hat, um den Propheten sagen zu lassen, was er nicht sagt, und einen Sinn herauszubringen, der selbst nicht durch Zusätze, Weglassungen und Veränderungen entstehet. Wo bleibet das Wort Gottes und die obj. Wahrheit?

Ζῶ ἐγώ, Schwurformel Gottes, חַי אָנִי „So wahr ich lebe." *Ὅτι* führt die Rede ein. *Ἐμοὶ — γόνυ.* Das Kniebeugen ist äußeres Zeichen der Anbetung. *Καὶ πᾶσα — τῷ θεῷ* heißt eigentlich: Jede Zunge wird Gott preisen; aber der Apostel will das (Sünden-)Bekenntniß ausdrücken, welches im Weltgerichte alle Menschen (nicht, alle Christen, Fr.) vor Gott ablegen werden. Phil. 2, 10. 11. werden dieselben Worte gebraucht, um die Anbetung Christi zu bezeichnen. *Ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.* Jedenfalls ist es nun für uns eine schwere Anforderung, dieselben Worte im Philipperbriefe von der Anbetung, hier aber vom Weltgerichte und dem Sündenbekenntnisse zu verstehen. Es kann keine Frage sein, daß der Apostel die Wahrheit unter den vergänglichen Formen der rabbinischen Disputir- und Auslegungskunst vorgetragen hat.

12. Nun ziehet der Apostel die Folgerung aus diesem von ihm künstlich gewebten Orakel.

Ἄρα — θεῷ. So wird also jeder von uns über sich Rechenschaft geben Gotte.

Ἄρα οὖν. Dem Apostel freilich scheint es zu folgen; aber es folgt nicht. *Ἕκαστος ἡμῶν.* Da vorher gesagt war: *πᾶν γόνυ κάμψει* und *πᾶσα γλῶσσα ἐξομολ.*: so galt das Wort auch den Christen. — *Περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει.* Ueber sich, d. h. über sein ganzes sittliches Thun und Lassen. *Λόγον δώσει* liegt nur dann in *ἐξομολογήσεται,* wenn dieses Wort von dem (Sünden-) Bekenntnisse verstanden wird, wie es der Apostel verstanden wissen will. — *Τῷ θεῷ.* Auch wenn Christus das Gericht hält, ist er doch nur Stellvertreter Gottes, und daher kann hier Gott genannt werden, ungeachtet vorher gesagt war: *παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ.* Insbesondere das, was im A. T. von Gott gesagt wird, trägt Paulus wie der Verf. des Hebräerbriefes

und der Apokalypse unbedenklich auf Christus über. Z. B. 1 Kor. 10, 9. *Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν.* Vgl. Num. 21, 5 ff. Hierher gehört auch 1 Kor. 9, 21. *μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ.* Wenn Fr. z. d. St. Anm.*) einen Dissensus zwischen Paulus und Johannes annimmt, weil jener ein allgemeines Gericht der Guten und Bösen, dieser nur ein Gericht der Bösen lehre: so ist zu bemerken, daß die aus dem Evangelium angeführten Stellen nichts beweisen. Joh. 3, 18. *Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* Hier ist von dem äußeren und künftigen Gerichte gar nicht die Rede, sondern von dem inneren und gegenwärtigen. Daher heißt es *ὁ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται*, d. h. er ist schon gerichtet. Nach der mechanischen rein buchstäblichen Erklärung würde in dieser Stelle auch das künftige Gericht der Bösen geleugnet. Joh. 5, 24. wird gesagt, daß der Gläubige das ewige Leben schon jetzt habe, und hinzugefügt: *καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Daß der erste Satz *καὶ — ἔρχεται* vom inneren Gerichte zu verstehen sei, geht aus dem zweiten Satze deutlich genug hervor. Denn auch hier ist *θάνατος* und *ζωή* geistig und sittlich zu fassen, weil sonst der Apostel die Absurdität sagen würde, daß der Gläubige nicht sterbe. 8, 51.) Vs. 29. wird *ἀνάστασις ζωῆς* und *ἀνάστασις κρίσεως* einander entgegengesetzt. Es springt in die Augen, daß *κρίσις* als Gegensatz von *ζωή* nur als *κατάκρισις*, (*θάνατος*) gefaßt werden kann. Wenn Jemand sagen wollte, Johannes wisse oder lehre nichts von einem künftigen, äußerlichen Gerichte; sondern statuire nur ein inneres, das jedoch auch mit künftiger Seligkeit oder Unseligkeit verbunden sein werde: so träfe das gewiß weit mehr zum Ziele, als jene Behauptung.

13. Indem der Apostel aus der Demonstration 4—12. das Resultat für die Schwachen ziehet, *μηκέτι ἀλλήλους κρίνωμεν*, so knüpft er für die Starken an dasselbe eine positive Vorschrift in Beziehung auf ihr Verhalten gegen die Schwachen, nämlich die, dem Bruder keinen Anstoß oder Aergerniß zu geben.

Μηκέτι — σκάνδαλον. Lasset uns also einander nicht aburteln; sondern das urtheilet vielmehr, nicht einen Anstoß dem Bruder zu geben, oder Aergerniß.

Οὖν folgert nicht aus Vs. 12.; denn das war eine Folgerung aus Vs. 11., der den 10. Vs. begründen sollte; sondern *οὖν* beziehet sich auf alles das, was der Apostel von Vs. 4—12 gesagt hat, um sein Verbot Vs. 3. zu motiviren. Dieses Verbot nimmt er wieder auf, um zum Abschlusse zu gelangen.

Μηκέτι ἀλλήλους κρίνωμεν. Sehr human ist der Apostel, daß er die communicative Form gebraucht (*κρίνωμεν*). Aber der Satz enthält auch eine ganz allgemeine Sittenregel, obwohl er hier in der Anwendung auf den vorliegenden Fall im beschränkten Sinne

zu fassen ist. Zunächst zwar gehet die Warnung auf die Schwachen; doch sind die Starken nicht ausgeschlossen wie Vs. 4., da ja die ἐξουθένισις auch eine κρίσις ist. Κρίνατε ist Paronomasie oder Antanaklasis, weil κρίνειν in κρίνατε in einem anderen Sinne gebraucht wird, als vorher in κρίνωμεν. Vgl. Quinct. 9, 3, 68. Dazu entschließt euch, das sei euer Entschluß. Vgl. die Formel κέκρικα bei den Stoikern, welche den festen Willen oder Beschluß bedeutet. Arrian. Diss. II. 15, 13 sqq. Plin. Ep. 12, 10.

Πρόσκομμα, Anstoß, nämlich was Anstoß giebt, woran man stolpert und fällt; trop. was zum Bösen verleitet, ist im figürlichen Sinne nicht verschieden von σκάνδαλον; vgl. 9, 33. λίθος προσκόμματος — πέτρα σκανδάλου. Doch wird dieses öfterer gebraucht, wenn davon die Rede ist, was das sittliche Gefühl verletzt. Vielleicht hat der Apostel hier πρόσκομμα und σκάνδαλον verbunden, um äußeren und inneren Anstoß zu bezeichnen. Denn ständen hier wirklich beide Wörter in völlig identischem Sinne: so wäre es allerdings eine Tautologie, die dem markigen Geiste des großen Apostels durchaus fremd ist. Auf 9, 33. wird sich niemand berufen wollen, weil das Citat den gewöhnlichen Parallelismus der Glieder enthält.

Ἀδελφῷ schärft das Verwerfliche des Aergerniß Gebens.

Die Vorschrift κρίνατε κ. τ. λ. beziehet sich auf die Starken.

14. 15. Der Apostel begründet die ertheilte Vorschrift aus sittlich-religiösen Gründen des Christenthums.

Οἶδα — ἀπέθανε. Ich weiß und glaube als Christ, daß nichts an und für sich unrein ist; doch dem, der etwas für unrein hält, dem ists unrein. Wenn aber wegen der Speise dein Bruder betrübt wird, wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß; nicht verderbe durch dein Essen den, für welchen Christus gestorben ist.

Freiheit im Urtheile und in der Erkenntniß verbindet hier Paulus mit tiefem sittlich-religiösen Gefühle, mit der größten Zartheit des sittlichen Glaubens, der nur ἐν Χριστῷ gefunden wird, weil Christus dieses Geistes Quell und Urbild ist.

Οἶδα, als das allgemeine ich weiß, wird durch πέπεισμαι ἐν Χριστῷ, ich glaube, bin überzeugt in der Gemeinschaft mit Christo, folglich als Christ durch die Wahrheit Christi, näher bestimmt und das Bekenntniß dadurch zwingender, nachdruckvoller gemacht. Vgl. Matth. 15, 11. 1 Tim. 4, 4. Ap.-G. 10, 15. Soll ἐν Χριστῷ gedeutet und ausgelegt, also sein Sinn genauer erklärt werden: so muß man sagen, per Christi doctrinam. Wie denn anders? Οὐδέν, nichts (in der Welt, also auch keine Speise). Κοινόν, profanum, hier unrein. Δι' αὐτοῦ, rec. δι' ἑαυτοῦ, durch sich selbst, an und für sich. Olsh.: „Sodann aber ist der Gedanke schwierig οὐδὲν κοινὸν δι' αὐτοῦ, verglichen mit Vs. 20.

Dadurch scheinen nämlich die Speisegesetze des A. T. zu rein willkürlichen Bestimmungen herabzusinken, was für ihren göttlichen Ursprung unpassend ist. Wir können nicht denken, daß Gott auch andere Thiere für unrein erklärt hätte, als dafür erklärt sind. Die ganze Natur ist ferner verunreinigt (?!) (vgl. zu 8, 18 ff.) und es scheint eher, man könnte sagen, nichts ist rein, als alles ist rein. — Wir können und dürfen demnach den apostolischen Gedanken nur so verstehen, daß er aussagen soll: durch Christus und seinen heiligenden Einfluß ist die Schöpfung wieder rein und heilig geworden, u. s. w." So wird ein Knoten durch Unwahrheit geschürzt und zuletzt durch Unwahrheit nicht einmal gelöst, und dem Apostel direct widersprochen. Wer beweist denn, daß die Speiseverbote des A. T. von Gott herrühren? Wer beweist, daß die Natur verunreiniget ist? Wer beweist, daß Christus die Natur (!!) geheiliget habe? War denn Christi Einfluß ein anderer, als sittlicher? Ist er denn nicht gekommen, zu suchen und selig zu machen, das verloren ist?

Εἰ μὴ beziehet sich auf *οὐδὲ κοινόν ἐστι.*

15. *Εἰ δέ* führt den jenen allgemeinen Satz beschränkenden Gegensatz ein, daß man nämlich auf die Schwachen (*τοὺς λογιζομένους τι κοινὸν εἶναι*), Rücksicht nehmen müsse.

Διὰ βρῶμα, also wegen des freien Genusses aller Speisen, auch derer, die der Bruder für unrein hält. — *Λυπεῖται*, nämlich darüber betrübt wird, daß die göttlichen Gebote nicht beobachtet werden. Denn für unrein halten die Schwachen einige Speisen, weil sie wähnen, Gott habe sie dafür erklärt. Aber wegen des *ἀπόλλυε* muß doch wohl das *λυπεῖται* im Sinne von *σκανδαλίζεται* oder so genommen werden, wie der Apostel 1 Kor. 8, 10. *ἡ συνείδησις αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος οἰκοδομηθήσεται εἰς τὸ τὰ εἰδωλόθυτα ἐσθίειν.* Da nun, was nicht aus fester Ueberzeugung, Sünde ist, so sündiget ein Solcher und gehet verloren. Vs. 11. *Καὶ ἀπολεῖται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς ἐπὶ τῇ σῇ γνώσει, δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.* Um für das *λυπεῖται* den stärkeren Sinn zu gewinnen, verweist Meyer auf Eph. 4, 30. Allein *λυπεῖν τὸ πν. ἅγ.* kann sich nur auf Sünden beziehen; hier aber liegt dem *λυπεῖσθαι* sogar eine rechtmäßige Handlungsweise zum Grunde, an der nur die entschiedenste Befangenheit Anstoß nimmt. Fürwahr, der Apostel ist zu tolerant gegen solche judenchristliche Beschränktheit, selbst auf Kosten der christlichen Freiheit. Anders doch urtheilt und entscheidet er Gal. 5, 1. *Οὐκέτι — περιπατεῖς*, so verletzest du die Liebe, die alles duldet und trägt, und das Hauptgebot ist, 1 Tim. 1, 5. — *Μὴ τῷ βρώματί σου — ἀπέθανε.* Fragt sich, ob, wenn der Schwache sich über die Freiheit Anderer im Speisegenusse betrübt, er dadurch verloren gehe (*ἀπολλύειν* = dem ewigen Verderben weihen)? Das scheint jedenfalls zu viel behauptet zu sein. Hätte der Apostel *σκανδαλίζεται* gesetzt, so ließe sich auf

Matth. 18, 6 ff. Luk. 17, 1 ff. verweisen. Aber λυπεῖσθαι ist zwar der Sache selbst angemessen, aber nicht der Folgerung ἀπολλυε und ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε. Die Schwierigkeit, des Apostels Behauptung zu rechtfertigen, liegt am Tage. Unstreitig kann nur der Zweck sie entschuldigen; denn sie dient allerdings dazu, den Frieden in der Gemeinde zu befördern; aber freilich auf Kosten der Wahrheit und Freiheit. Warum sagt der Apostel nicht, daß man solche christliche Juden belehren und aufklären solle? Warum fürchtet er, daß wenn sie wegen ihres Vorurtheils durch die rechte Handlungsweise der Freien betrübt dem ewigen Verderben anheim fallen, und der Erlösung durch Christus verlustig werden? Christus selbst verletzte absichtlich das viel wichtigere Sabbatsgesetz und widersprach auch handelnd den jüdischen Vorurtheilen, sogar den mosaischen Ritualgesetzen. Hätte des Apostels Grundsatz allgemeine Gültigkeit, so wären damit alle Reformatoren, aller Zeiten, ja er selbst verurtheilt. Denn er lehrte und handelte so frei, daß sich die Juden an ihm ärgerten, und also jedenfalls auch betrübt wurden. Ueberhaupt ist die Frage, in wie weit man sich den Vorurtheilen Anderer anbequemen soll, nur eine Frage der Klugheit, nicht der Wahrheit, des Glaubens und der Sittlichkeit. Denn diese heilige Drei gebietet, kein Vorurtheil zu schonen, weil das Vorurtheil schädlich, seine Schonung aber Heuchelei ist, und dem Reiche der Wahrheit willkürliche Gränzen setzt. Nicht der Blinde soll herrschen, sondern der Sehende; nicht das Vorurtheil, sondern das Urtheil; nicht der Wahnglaube, sondern der rechte Glaube!

16. Μὴ βλασφ. Nicht soll euer Gut gelästert werden.

Der Ausspruch ist dunkel, weil weder sattsam erhellt, welches das Gut ist, noch von welcher Seite die Lästerung zu fürchten ist.

Was zuerst τὸ ἀγαθόν anbetrifft, so ist es nicht durch Gutes, sondern durch Gut zu übersetzen. Denn τὸ ἀγαθόν ist ein Abstractum, weil ὑμῶν als possessivum dabei stehet, wie Luk. 16, 25. Τὰ ἀγαθά σου. Vgl. Philem. 6. Παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ὑμῖν, oder μέλλοντα ἀγαθά Hebr. 9, 11. 10, 1. Aber was nennet nun der Apostel ὑμῶν τὸ ἀγαθόν. Sehr bedeutsam ist die LA. ἡμῶν in D. E. G. Syr. Erp. Copt. Aeth. Goth. It. Vulg. Clem. Al. und an und für sich gewiß die richtige. Der Apostel hat nämlich in der Hauptsache seine Ermahnung in Beziehung auf diese Parteiungen beschlossen und gehet nun zum Allgemeinen über, aus dem er ebenfalls wichtige Bestätigungsgründe ableitet; worauf er Vs. 20—23. noch einmal auf diesen Gegenstand zurückkommt. Aber gesetzt auch, daß ὑμῶν die richtige LA. sei, so ist doch τὸ ἀγαθόν ganz allgemein, daher er eben Vs. 17. auf das Reich Gottes zu sprechen kommt. Es kann deshalb nichts anderes sein, als die βασιλεία τοῦ θεοῦ, oder das ἔργον τοῦ θεοῦ Vs. 20. Denn etwas

besonderes und einzelnes zu verstehen, liegt kein Grund vor; vielmehr verbietet das die Allgemeinheit des Ausdrucks τὸ ἀγαθόν. Wiewohl also die meisten Ausleger, auch Fr., und B. L. die Geistesfreiheit verstehen: so ist unstreitig diese Meinung die irrigste von allen. Denn der Begriff Geistesfreiheit oder nur Freiheit kommt in der ganzen Demonstration des Apostels nicht vor, und ist willkürlich fingirt. Warum hat denn der Apostel nicht ἐλευθερία gesetzt, welches Wort er sehr wohl kennet und in ähnlichen Fällen anwendet? S. 1 Kor. 10, 20. Gal. 5, 1. Nicht als Freie, sondern als Starke (δυνατούς 15, 1.) dachte sich der Apostel die den Schwachen (ἀδυνάτοις oder ἀσθενέσι) entgegengesetzte Partei der römischen Christen. Folglich müßte τὸ ἀγαθόν die Macht (ἡ δύναμις oder τὸ δυνατόν) sein. Aber für diesen Begriff ist das Wort zu allgemein. Uebrigens ist τὸ ἀγαθόν ein Objectives und Absolutes; τὸ δυνατόν würde ein Subjectives und Relatives sein. Eben deswegen spricht der Apostel von Schwachen und Starken, um anzuzeigen, daß ihr Unterschied psychisch nicht objectiv sittlich-religiös ist; daß man als Schwacher eben so gut wie als Starker ein guter Christ sein kann. Wäre dieß der Fall nicht: so mußte der Apostel ganz andere Vorschriften geben, als er wirklich giebt. Also τὸ ἀγαθόν ist das Reich Gottes; oder der Inbegriff aller wesentlichen Güter des Christenthums, das Christenthum selbst, man könnte vielleicht kurz sagen, Christus.

Μὴ βλασφημείσθω. Gebt der Lästerung nicht Preis; verhütet, daß gelästert werde Christus oder das Reich Gottes, nämlich von Juden und Heiden, von denen die draußen sind. Entstanden unter den Christen solche Parteien, die sich wechselseitig richteten, d. i. resp. verdammten und verachteten, und zwar um Essens und Trinkens willen: so mußte den Juden und Heiden das ganze Christenthum verächtlich erscheinen. Man denke nur, welchen Anblick eine Gemeinde darbieten mußte, in der man sich wegen Fleisch und Kohl und wegen gewisser Tage so zankte, daß die Einen die Anderen verdammten, und diese jene verspotteten. Nichts konnte dem Christenthum nachtheiliger sein; nichts mußte den Aposteln gefährlicher erscheinen. Daher sehen wir, daß sie mit großer Sorgfalt über die Ehre des Christenthums wachen, und diese Pflicht allen dringend empfehlen. Das Gegentheil ist nun eben βλασφημεῖσθαι (oder βλασφημεῖν). Die Feinde bezogen nämlich alle ihre übeln Nachreden auf Christum, und lästerten diesen, oder auch sein Werk, wenn sie wider die Christen redeten. Denn βλασφημεῖν ist ein starkes Wort, welches die tiefste Verachtung ausdrückt. Daher kann es hier nicht von der Spaltung der Christen unter einander, und von den Schmähungen der Schwachen gegen die Starken gesetzt sein. Jene bezeichnet ja der Apostel immer nur als κρίνοντες; wie käme er nur hier auf einmal

dazu μὴ βλασφημείσθω zu sagen, um die Reden der Schwachen gegen die Starken damit anzudeuten. Dagegen ist alles klar und deutlich, wenn der Apostel sagt: Sorget dafür, daß Christus nicht gelästert werde, versteht sich von den Nichtchristen. Denn solche Schmähungen fürchteten die Apostel sehr, weil dadurch der Erfolg ihres Wirkens auf das höchste beeinträchtiget wurde. 1 Kor. 10, 32. Ἀπρόσκοποι γίνεσθε καὶ Ἰουδαίοις καὶ Ἕλλησι καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ. 1 Petr. 2, 12. Τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύσαντες δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς. 3, 16. Συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν. 1 Tim. 6, 1. Ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία [nämlich Christi] βλασφημῆται. Tit. 2, 5. Ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ βλασφημῆται. 2 Petr. 2, 2. Δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται. Kurz, den Aposteln lag natürlich alles daran, daß den Juden und Heiden aller Vorwand abgeschnitten wurde, das Reich Gottes zu lästern, Christum zu schmähen. Deshalb warnt der Apostel hier Schwache und Starke (ὑμῶν), ja nach der Lesart ἡμῶν alle, durch Spaltung und gegenseitiges Richten und Verachten über Essen und Trinken den Juden und Heiden nicht Grund und Veranlassung zum Lästern zu geben; weil Vs. 17. das Reich Gottes gar nicht im Essen und Trinken bestehe, und folglich jener Streit ein Streit de lana caprina sei. So hängt alles auf das beste zusammen, und den einzelnen Worten geschieht ihr Recht. So erklärt Meyer: „ὑμῶν τὸ ἀγαθόν, euer Gut κατ' ἐξοχήν, d. i. ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Vs. 17. Wie leicht wars geschehen, daß die mit Vorurtheilen und Verachten unterhaltene Parteiung wegen Essens und Trinkens jenem Kleinode der Christen bei den Ungläubigen lästerliche Urtheile zuzog, als machten Eß- und Trinkstatute das Wesen dieses Reichs." Es ist daher zu bedauern, daß Herr Dr. Fr. wieder die falsche Erklärung verficht. Er übersetzt: Ne convitia igitur vestra culpa fiant vestrae libertati. Die oben angeführten Gründe machen es unnöthig, die Scheingründe zu beleuchten, welche für die falsche Erklärung angeführt werden. Abgesehen davon, daß ὑμῶν (ἡμῶν) und τὸ ἀγαθόν ganz willkürlich, jenes auf die Starken, dieses auf die Freiheit beschränkt und βλασφημείσθω auf die Schwachen bezogen, endlich der Zusammenhang mit Vs. 17. gar nicht erklärt wird: so ist der Hauptgrund ebenfalls schwach und nichtig: Denique verendum non erat, ne Judaei et gentiles Christianorum libertatem [willkürliche Annahme!] maledictis propterea obruerent, quod nonnullos Christianos intemperanti [?] libertatis usu et in maestitiam conjecisse infirmos Christianos et ut quod ipsi nefas esse putavissent facerent exemplo quod statuissent inductos sempiterna felicitate pri-

vasse audivissent (v. 15.). Wird etwas als ein Absurdes dargestellt, so ist es dann leicht, es als Absurdes zu verwerfen. Nicht so, wie Fr. es vorstellt, sondern so ist das Verhältniß zu denken. In der Christengemeinde gab es Aengstliche, welche weder Fleisch aßen, noch Wein tranken, sondern nur Gemüse und streng auf gewisse Fest- und Fasttage hielten. Daneben gab es Andere, welche weder einen Speise- noch einen Tagesunterschied kannten. Diese Verschiedenheit in der dogmatischen Ansicht und in der kirchlichen Praxis erzeugte eine Spaltung. Jene Schwachen verdammten die Freien; und diese verspotteten und verachteten jene. War denn nun nicht die volle Gemeinschaft aufgehoben; und zwar um elender Dinge willen, die gar nicht zum Reiche Gottes gehörten? Diese Bagatellenprozesse, die doch mit großer Erbitterung geführt wurden, mußten den Juden und Heiden als eine Thorheit, als Aberwitz erscheinen, und sie veranlassen, der Christen höchstes Gut (*τὸ ἀγαθόν*), das Reich Gottes, zu lästern. Das ist die wahre Vorstellung von der ganzen Sache. Chrys. *Ὅταν γὰρ μάχῃ, ὅταν φιλονεικῇς, ὅταν λυπῇς, ὅταν σχίζῃς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ λοιδορῇς τὸν ἀδελφὸν καὶ ἀπεχθῶς ἔχῃς πρὸς αὐτὸν βλασφημοῦσιν οἱ ἔξωθεν. — Τὸ γὰρ ἀγαθὸν ὑμῶν ἡ ἀγάπη, ἡ φιλαδελφία, τὸ ἡνῶσθαι, τὸ συνδεδέσθαι, τὸ μετ' εἰρήνης, τὸ μετ' ἐπιεικείας ζῆν.*

17. Nexus: Lasset eure Zänkereien über Essen und Trinken; damit nicht das Reich Gottes gelästert werde. Denn das Reich Gottes bestehet nicht im Essen und Trinken, über das ihr euch verdammet und verachtet, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste.

Fr.: Cohaerentia: ne maledicta nostra culpa in nostram libertatem dicantur (v. 16.) Neque enim *regnum divinum* a cibo et potu (rebus indifferentibus) sed ab honestate, concordia et hilari animo dependet, quem sp. s. gignit, (v. 17.) i. q. versatur enim nostra libertas in cibo et potu, rebus indifferentibus et quae regni Messiani felicitatem non afferunt, non in honestate iisque ornamentis, quibus destituti a Messiae regno excluditur. Also so: „Sorget dafür, daß eure Freiheit nicht gelästert werde; denn eure Freiheit bezieht sich auf nichtige Dinge, die das Wesen des R. G. nicht betreffen.“ Aber jedenfalls müßte es heißen: „Mißbrauchet eure Freiheit nicht um Lumpereien willen;“ oder: „verzichtet auf den Gebrauch eurer Freiheit in nichtigen Dingen als Bürger des Himmelreiches. Denn das R. G.“ u. s. w.

Οὐ γὰρ — ἁγίῳ. Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friedfertigkeit und Freude im heiligen Geiste.

Οὐ γάρ. Der Apostel giebt den Grund an, warum die Christen dafür zu sorgen haben, daß ihr höchstes Gut nicht gelästert werde; warum sie also ihre Streitigkeiten lassen und unter ein-

ander Friede halten sollen. Der Grund ist der, weil das höchste Gut der Christen das Reich Gottes nicht Essen und Trinken ist: sondern Recht handeln, Friede halten, und freudige Geduld haben. Wenn sie also über Essen und Trinken hadern, so beweisen sie, daß sie dem Reiche Gottes nicht angehören; denn nur wer gerecht, friedfertig und geduldig ist, dient Christo, ist Gott wohlgefällig und den Menschen achtbar (Vs. 18.).

Βασ. τ. θ. ist hier das subj. oder innere Reich Gottes, d. h. die christliche Tugend oder Vollkommenheit. *Τὸ ἀγαθόν* war das Reich Gottes objectiv; *β. τ. θ.* ist der Besitz des *ἀγαθόν*, d. h. das innere Christenthum, die wirkliche Angehörigkeit Christi; der Christus in uns. Falsch giebt Fr. die in *βασ. τοῦ θ.* enthaltene Metonymie so an: regni messiani conditio (causa). Es ist vielmehr *β. τ. θ.* die ganz gewöhnliche Meton. causa pro effectu. Folglich ist Reich Gottes, die obj. Heilsanstalt, gesetzt für das subj. Reich Gottes. Diese ist (zeigt sich) nicht (in) Essen und Trinken, so daß man also durch Essen oder Nichtessen, Trinken oder Nichttrinken beweise, man trage das Reich Gottes in sich, sei ein wahrer Christ. Vgl. die gleiche Wahrheit, nur in anderer Form ausgedrückt, 1 Kor. 8, 8. *Βρῶμα δὲ ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ· οὔτε γὰρ ἐὰν φάγωμεν, περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν μὴ φάγωμεν, ὑστερούμεθα*; der Gegensatz von der *βασ. τ. θ.* ist die *παλαιὰ διαθήκη*, Hebr. 9, 10. *μόνον ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς, δικαιώματα σαρκὸς μέχρι καιροῦ διορθώσεως ἐπικείμενα.* Parallel der vorliegenden Stelle ist Hebr. 13, 9. *Διδαχαῖς ποικίλαις καὶ ξέναις μὴ παραφέρεσθε· καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιοῦσθαι, οὐ βρώμασιν ἐν οἷς οὐκ ὠφελήθησαν οἱ περιπατήσαντες.* Das Reich Gottes in uns ist die christliche (sittliche) Vollkommenheit, nämlich Gerechtigkeit Friedfertigkeit und Freude im h. G. Fr.: (*δικ. κ. τ. λ.*) res bonas, quas Christianos habere oporteat, enuntient necesse est. Significat autem *δικ.* honestatem, *εἰρήνη* concordiam, quae nisi inter honestos diuturna esse nequit, et *χαρὰ ἐν πν. ἁγ.* animi hilaritatem a sp. s. excitatam, quae et mater et comes concordiae est. Die Erklärung von *χαρὰ ἐν πν. ἁγ.* ist falsch. Um alles im Zusammenhange zu übersehen, diene Folgendes.

Die streitenden Parteien in Rom vergaßen die Hauptsache im Christenthume, wie es so oft geschiehet und von Christo an den Pharisäern gerügt wird, Matth. 23, 23. *Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον· καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν, καὶ τὸν ἔλεον, καὶ τὴν πίστιν· ταῦτα ἔδει ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι.* Gerade so machten es die Parteien in Rom; über Essen und Trinken, also ganz äußerliche Dinge, entzweiten sie sich, und dachten nicht daran, daß das Reich Gottes ganz Anderes, als wesentliche Forderungen stellt, daß Essen und Trinken gar nicht zu seinem Wesen

gehöret. Das ist das Negative, was der Apostel in den Worten οὐ — βρῶσις aufstellt, um der Wahrheit Bahn zu machen, und jene Vorurtheile niederzuschlagen. In ἀλλὰ κ. τ. λ. giebt er nun positiv an, welches die wesentlichen Merkmale der christlichen Vollkommenheit, oder des inneren Reiches Gottes (Luk. 17, 21.) sind. Also zuerst δικαιοσύνη, das Rechthandeln (κρίσις bei Matth. a. a. O.), d. i. die Denk- und Handlungsweise, welche das göttliche Gesetz, als höchste Norm befolgt, kurz, Rechtschaffenheit. Zweitens, εἰρήνη, d. i. Friedfertigkeit. Anderwärts würde der Apostel ἀγάπη gesetzt haben: hier aber nennet er εἰρ. in Beziehung auf die Umstände, die in Rom statt fanden. Vgl. Vs. 19. Ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς εἰς ἀλλήλους. Diese εἰρ. ist hochnöthig in einer sittlich-religiösen Gemeinschaft; weil der πόλεμος oder der Mangel der εἰρ. den ganzen Körper, ja die einzelnen Glieder zerstört. Gal. 5, 15. Εἰ δὲ ἀλλήλους δάκνετε καὶ κατεσθίετε, βλέπετε μὴ ὑπὸ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε. Eph. 4, 3. Ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ, σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἑνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης. Endlich χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ ist die Geduld, oder die gelassene Ertragung jeder Art von Widerwärtigkeiten, mögen diese in den Umständen oder in den Menschen ihren Grund haben. Sie wird χαρά genannt, weil die Freudigkeit selbst unter widrigen Umständen der höchste Grad der wahren ὑπομονή, das sicherste Merkmal der wahren Gottseligkeit, der christlichen Vollkommenheit ist. Sie heißt aber χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, weil sie als der glänzendste Sieg über das Fleisch, das gegen Leiden sich empört und zum γογγυσμός verleitet, nur in der Gemeinschaft des heiligen Geistes erlangt werden kann; weil sie eine Frucht des heiligen Geistes (Gal. 5, 22.) ist. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung von χ. ἐ. πν. ἁ. erhellet aus folgenden Stellen. Röm. 12, 12. Τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες. 15, 13. Ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. Kol. 1, 11. Ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ, εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς. 1 Thess. 1, 6. Δεξάμενοι τὸν λόγον ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου (gen. subj.). Jak. 1, 2. Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε ἀδελφοί μου ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις. Ohne die Liebe zu Gott ist diese χαρά nicht möglich, aber diese Liebe wird durch den heiligen Geist entzündet. Röm. 5, 3. Nach der Aufstellung der richtigen Erklärung lassen sich die falschen leicht abweisen. Β. τ. θ. Man fragt: ist es das irdische sittliche, oder das ewige selige? Keines von beiden, weder die streitende, noch die triumphirende Kirche, oder weder die christliche Religionsgesellschaft, noch die künftige Seligkeit: sondern das innere Reich Gottes, der in dem Herzen wirklich gewordene Christus, δικ. nicht die Rechtfertigung, also die dogmatische

δικ., sondern die ethische. *Εἰρήνη* nicht Gemüthsruhe, sondern Friedfertigkeit. *Χαρὰ ἐν πν. ἁγ.* nicht Freude über den heiligen Geist (!!) aber auch nicht Freudigkeit des Gemüths, die im h. G. ihren Grund hat, sondern Freudigkeit in der Trübsal (= *ὑπομονή*, *ἐλπίς*), die der h. G. erzeugt. Fr. beziehet Vs. 17. auf Vs. 15. so, daß *δικ.* dem *οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς* correspondire, und deshalb probitas bedeutet. Wie folgt das? Der dort erwähnten tristitia (*λυπεῖται*) sei hier *χαρὰ ἐν πν. ἁγ.*, **hilaritas animi a sp. s. excitata**, gegenübergestellt. Alles willkürlich, und den tiefen Sinn der Stelle verflachend. Es kam hier nicht darauf an, auf das Vorhergehende Rücksicht zu nehmen, sondern darauf, die wesentlichen Merkmale der christlichen Vollkommenheit oder des inneren R. G. darzustellen, um die elenden Zänkereien über Essen und Trinken niederzuschlagen.

18. *Ὁ γὰρ — ἀνθρώποις.* Denn der in diesen [Tugenden] Christo Dienende ist Gott wohlgefällig und den Menschen werth.

Daß die genannten Tugenden die christliche Vollkommenheit ausmachen, beweiset der Apostel daraus, daß der mit denselben Geschmückte ein ächter Diener Christi und Gott und Menschen angenehm ist. Also nicht einer, der im Essen und Trinken die christliche Frömmigkeit sucht, oder darüber streitet.

Ὁ ἐν τούτοις δ. Χριστῷ. Δουλεύειν τῷ Χριστῷ, oder der unbedingte Gehorsam gegen Christus, ist die Hauptpflicht der Christen. Kol. 3, 24. *Τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε.* Wer Spaltung erregt und Aergerniß giebt, dienet ihm nicht. Röm. 16, 17. 18. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας· καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν. Οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ.* Auch die Esser und Nichtesser dienten Christo; aber nicht in *δικ. κ. τ. λ.* Für *ἐν τούτοις* steht in den ältesten Codd. *ἐν τούτῳ.* Auf *πνεύματι ἁγ.* bezogen, giebt es keinen schicklichen Sinn, weil *πνεύματι ἁγ.* hier nur zu *χαρά*, nicht auch zu *δικ.* und *εἰρ.* gehört. Indessen wäre doch möglich, daß der Apostel in den Worten *ὁ ἐν τούτῳ δουλεύων* den heiligen Geist verstanden hätte, inwiefern er, als *πνεῦμα θεοῦ*, alles Gute in dem Gläubigen wirket, so daß wer das *πνεῦμα* nicht hat, sei es nun *θεοῦ* oder *Χριστοῦ* oder *ἅγιον*, Christo nicht angehört, und folglich kein *δοῦλος Χριστοῦ*, oder nicht *δουλεύων Χριστῷ* ist und die Tugenden nicht besitzet, die dem Christen eigen sein sollen. Gal. 5, 22. 23. *Ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πρᾳότης, ἐγκράτεια.* Eph. 5, 9. *Ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀληθείᾳ.* Röm. 8, 9. *Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δέ τις*

πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. 1 Kor. 3, 16. *Οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.* Könnte *ἐν τούτῳ* als Neutr. genommen werden, darin = *οὕτως*, dann ließe es sich ebenfalls vertheidigen. Wie es ein kritisches Räthsel ist, auf welche Weise *ἐν τούτοις* fast in allen Auctoritäten von Bedeutung verdrängt werden konnte: so ist es ein Widerspruch der Kritik, wenn sie die mächtig bezeugte Lesart ausstößt.

19. Alle genannte Eigenschaften befördern den Frieden im Inneren der Gemeinde und selbst der Besserung der Einzelnen. Der Apostel ermahnt daher dazu, und zwar indem er stillschweigend annimmt, daß die römischen Christen jene Tugenden besitzen; wodurch er sie ehrt und sie auf eine feine Weise nachdrücklich ermahnt, sich um diese Eigenschaften zu bemühen.

Ἄρα οὖν — εἰς ἀλλήλους. So lasset uns nun nachjagen dem, was der Friede und die wechselseitige Erbauung fordert.

Τά τῆς εἰρήνης, was zum Frieden gehört, was Eintracht befördert. 1 Kor. 14, 33. *Οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεός, ἀλλ' εἰρήνης, ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων. Διώκωμεν*, studiose persequamur, lasset uns eifrigst thun. — *Τὰ τῆς οἰκοδομῆς εἰς ἀλλήλους.* Nicht blos die Gemeinde, sondern auch jeder Einzelne wird als ein Tempel oder Haus Gottes betrachtet. Deswegen wird gesagt, sowohl die Gemeinde als den Einzelnen erbauen. Dieses Erbauen geschiehet durch Belehrung, Ermahnung, Tröstung. Fr. leugnet, daß *οἰκοδομεῖν τὸν οἶκον* oder *τὴν ἐκκλησίαν* gesagt werde, und behauptet, blos *οἰκοδομεῖν τινα*, in dem Sinne von pietatem et virtutem alicujus augere, komme vor! Irrthum. Ap.-G. 9, 31. *Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην, οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου κ. τ. λ.* 1 Kor. 3, 9. 10. *Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε. Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον τέθεικα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ· ἕκαστος δὲ βλεπέτω, πῶς ἐποικοδομεῖ.* Vgl. 11. 12. 1 Kor. 14, 3. *Ὁ λαλῶν γλώσσῃ ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ.* Vs. 12. *Ἐπεὶ ζηλωταί ἐστε πνευμάτων, πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας ζητεῖτε ἵνα περισσεύητε.* 2 Kor. 13, 10. *Κατὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔδωκέ μοι ὁ κύριος εἰς οἰκοδομὴν* [scil. *τῆς ἐκκλησίας*] *καὶ οὐκ εἰς καθαίρεσιν.* Eph. 4, 12. *Εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* Diese Stellen bezeugen hinlänglich die Grundlosigkeit jener Behauptung. *Οἰκοδομή* ist daher im tropischen Sinne der Inbegriff aller Handlungen, durch welche der Christ immer mehr als lebendiger Stein dem Gebäude Gottes, oder als Glied dem Leibe Christi eingefügt wird. Es wird eben sowohl im activen als passiven Sinne, als Erbauen und Erbautwerden gebraucht. *Τὰ τῆς οἰκοδομῆς εἰς ἀλλήλους* bedeutet also das, was

die gegenseitige Erbauung, *διδαχή*, *παράκλησις* und *παραμυθία*, fordert; alle sollen so handeln, *ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ*, 1 Kor. 14, 5.; alle soll der Grundsatz beseelen: *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω*, 1 Kor. 14, 26.

20. Weitere Folgerung, nämlich Warnung vor dem, was die Gemeinde zerstört. Alles sei zwar rein, aber doch sei Speisegenuß, der Anderen zum Anstoß gereiche, schädlich oder verwerflich.

Μὴ ἕνεκεν — ἐσθίοντι. Nicht wegen Speise zerstöre das Werk Gottes. Alles zwar ist rein; aber Sünde thut der, welcher mit Anstoß isset, [durch sein Essen Anstoß giebt].

Τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ist abstr. pro concr., der Christ. Jeder Christ ist ein *ἔργον θεοῦ*. 1 Kor. 3, 9. *Θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε.* Eph. 2, 10. *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα.* Dieses wird *ἕνεκεν βρώματος* zerstört, sobald jemand durch sein Essen den Anderen betrübt, und also das nicht thut, was *εἰρ.* und *οἰκοδ.* fordert, vielmehr den Gläubigen irre macht im Glauben, oder in seinem Gewissen.

Καταλύειν = *καθαίρειν*, zerstören. 1 Kor. 8, 11. *Καὶ ἀπόλλυται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς ἐπὶ τῇ σῇ γνώσει.*

Πάντα μὲν καθαρά. In dem vorhergehenden Satze liegt dieses, daß die Starken den Schwachen nachgeben und auf ihre Freiheit im Speisegenusse Verzicht leisten sollen. Dagegen konnten sie einwenden: alles ist rein. Der Apostel giebt das zu; daher *πάντα μὲν καθαρά*. Dennoch läßt er die mögliche Folgerung nicht gelten: Also können wir alles essen. Nein, sagt er; denn *κακὸν τῷ ἐσθίοντι* bedeutet, Sünde thut der, welcher isset. *Διὰ προσκόμματος*, mit, unter, bei Anstoß, d. h. so, daß der Schwache Anstoß nimmt. Der Apostel verbietet also den Fleisch- und Weingenuß als Sünde, sobald Andere daran Anstoß nehmen. Man kann nicht leugnen, daß der Apostel hier eine harte Forderung an die Starken stellt; er scheinet die Pflicht der Schonung einfältiger und beschränkter Christen zu weit auszudehnen, vorzüglich da die römischen Schwachen wirkliche Schwächlinge waren. Anders ists im Verhältnisse zu den Götzenopfern, weil der Genuß derselben, namentlich der öffentliche, leicht vermieden werden konnte. Aber auf allen Fleisch- und Weingenuß um solcher, noch dazu jüdischer, Beschränktheit willen Verzicht leisten, das ist doch wohl zu viel gefordert. Vgl. 1 Kor. 10, 29. 30. *Ἱνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; Εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ εὐχαριστῶ;* Das ist Wahrheit!

21. Gegensatz.

Καλὸν — ἀσθενεῖ. Gut ists, weder Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch woran dein Bruder Anstoß oder Aergerniß nimmt, oder schwach ist.

Καλόν, scil. *ἐστί σοι.* Er redet wie im vorigen Vs. zu den Starken. *Τὸ μὴ φαγεῖν κ. τ. λ.* Vgl. 1 Kor. 8, 13. *Διόπερ εἰ βρῶμα σκανδαλίζει τὸν ἀδελφόν μου οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἵνα μὴ ἀδελφόν μου σκανδαλίσω.* Hier ist von Götzenopfern die Rede; und gewiß will sich unter den angegebenen Verhältnissen der Apostel nur dieser enthalten. Aber freilich in unserer Stelle handelt sich es um Fleischessen und Weintrinken überhaupt, und das ist ein Anderes. Die apostolische Vorschrift ist jedenfalls nicht durchzuführen; eher diese, daß man so beschränkte Menschen, als die Fleisch= und Weinhasser sind, aufzuklären suche. Soll denn die entschiedenste Bornirtheit Gesetze geben und herrschen? Dennoch muß der Apostel einen Grund gehabt haben, warum er mehr auf die Seite der Asketen als der Starken getreten ist. Dieses ist kein anderer, als der, daß Jene jedenfalls Mäßige, diese hingegen Schlemmer und Säufer waren, welche ihre Stärke nur negativ, d. h. als Widersacher der Askese bewiesen, übrigens aber ihre Freiheit zum Bauchdienste mißbrauchten. Röm. 16, 17. 18. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοί, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας· καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν. Οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ, καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων.* Ja, solchen Starken, die sich nur über alle Vorurtheile hinwegzusetzen vorgeben, aber zugleich alle Schranken überschreiten, und durch schöne und wohlklingende Worte ihr Verhalten beschönigen, war allerdings Zaum und Gebiß anzulegen.

Μηδὲ, scil. *ποιεῖν τοῦτο, ἐν ᾧ.* Unstreitig beziehet sich dieser Satz auf die Fest= oder Fasttage. Denn auffällig ists, daß der Apostel über diesen Punkt ganz schweigt und ihm weit weniger Gewicht beilegt, als dem Essen und Trinken, da doch gerade dieses für die religiöse Gemeinschaft weniger wichtig war, als jenes.

Προσκόπτει ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ, drei Worte, welche dasselbe nur in verschiedener Form, und daher nicht ohne verschiedene Schattirung anzeigen. S. oben die Uebersetzung.

22. 23. *Σὺ πίστιν — ἐστίν.* Du hast Glauben! Habe ihn bei dir vor Gott! Selig der, welcher sich nicht richtet in dem, was er annimmt. Wer aber zweifelt, wenn er isset, der ist verdammt, weil er nicht aus Glauben [in fester Ueberzeugung] isset; denn was nicht aus Glauben [fester Ueberzeugung kommt] ist Sünde.

Σὺ πίστιν ἔχεις. Der Apostel ist im Geiste im Wortwechsel mit den Starken begriffen, die sich seine harte Vorschrift nicht gefallen lassen wollen und daher sagen, daß sie Glauben haben, und folglich auch das thun dürfen, was diesem Glauben gemäß ist. Und darin haben sie unstreitig Recht. *Πίστις* ist die feste Ueberzeugung, z. B. von dem Satze *πάντα καθαρά.*

Κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Habe ihn bei dir vor Gott; also verschließe ihn in dein Inneres; äußere ihn nicht, weder durch Reden oder Urtheilen, noch durch Handeln. Ist das möglich? 2 Kor. 4, 13. *Ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ γεγραμμένον· Ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν*. Und blos um jener Schwachköpfe willen?

Μακάριος κ. τ. λ. Fr.: Permulti explicatores *κρίνειν* perperam pro *κατακρίνειν* damnare sumserunt. Multa eos ab hoc consilio deterrere debuerunt, paronomasia in verbis *κρίνειν, διακρίνεσθαι* et *κατακρίνειν* v. 22. et 23. (Cf. 1 Cor. 11, 29. sq.) de industria quaesita, unde Paulum aliam vim verbo *κρίνειν*, quam verbo *κατακρίνειν* tribuisse cognoscitur, sententiae falsitas (non se condemnant multi homines leves et improbi in re, quam stulte et impie approbant neque idcirco beati praedicandi sunt, v. Chrys.) et sententia opposita v. 23. Nempe *κατακέκριται* v. 23. voci *μακάριός ἐστιν* et *ὁ διακρινόμενος* v. 23. vocabulis *ὁ μὴ κρίνων κ. τ. λ.* oppositum est. Hinc v. *ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει* declarare *τὸν μὴ διακρινόμενον ἐν ᾧ δοκιμάζει* efficitur. *Ὁ μὴ κρίνων* heißt also, der sich nicht selbst richtet in dem, was er billiget; d. h. der entschieden ist in dem u. s. w. Aber diese *κρίσις* ist doch jedenfalls eine *κατάκρισις*. Denn nur diese, nicht jede *κρίσις* involvirt eine Ungewißheit, einen Zweifel, und nur die *κατακρ.* ist unselig. *Δοκιμάζειν* heißt hier billigen, d. i. hier, als Grundsatz oder Richtschnur befolgen.

Ὁ δὲ διακρινόμενος, welcher Gewissensskrupel hat; *ἐὰν φάγῃ*, und doch isset, nämlich was er für unrein oder unerlaubt hält; *κατακέκριται*, ist, als ein Gewissenloser, verdammt, nämlich von Gott, dem *καρδιογνώστης*. Diese *κατάκρισις* ist die objective, und unterschieden von der subjectiven oder der *κρίσις*. — *Ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*. Es ist wohl nicht *ἔφαγε* zu suppliren, weil schwerlich gesagt werden kann *ἐκ πίστεως φάγειν*, eher *διὰ πίστ.* oder *ἐν πίστει*. Der Satz ist in seiner Unbestimmtheit zu lassen, weil nicht aus Glauben nämlich, sein Entschluß hervorging, oder *τοῦτο ὃ ἐδοκίμασε*. Daher *πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως* (scil. *γίνεται*) *ἁμαρτία ἐστίν*. Der Satz ist im Allgemeinen wahr, daß nur in fester Ueberzeugung gehandelt werden soll, leidet aber doch Ausnahmen, und muß jedenfalls auf das sittliche Handeln beschränkt werden. Denn in den menschlichen Dingen und äußeren Lebensverhältnissen, ja selbst bei Collision der Pflichten, ist Ungewißheit über den Erfolg oder über das, was gerade jetzt Pflicht ist, unvermeidlich. Sollte nun die Handlung trotz der Bedenklichkeit Sünde sein: so wären wir wegen unserer Kurzsichtigkeit, nicht aber, was doch allein Wahrheit ist, wegen des bösen Willens verdammt, während Andere, die leichtsinniger und weniger skrupulös sind, keine Schuld hätten. Uebrigens ist *πίστις* hier im engeren Sinne genommen, als Vs. 1. Die *ἀσθενοῦντες πίστει* waren nicht schwach an Ueber-

zeugung, sondern an Erkenntniß und an der Kraft, sich über (jüd.) Vorurtheile hinwegzusetzen; hier aber ist nicht von Erkenntniß, sondern vom Vertrauen die Rede. Plin. Epp. I, 18. Quod dubitas, ne feceris.

Uebersetzung.

Kap. 14.

1. Den, der im Glauben schwach ist, nehmet auf, [doch] nicht zu Beurtheilungen der Gedanken. 2. Der Eine isset in Zuversicht alles; aber der Schwache isset Kraut. 3. Wer isset, verachte nicht den, der nicht isset; und wer nicht isset, richte nicht den, welcher isset, denn Gott hat ihn bei sich [in seine Gemeinschaft] aufgenommen. 4. Du, wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? Dem eigenen Herrn stehet oder fället er. Aber er wird stehen; denn Gott ist mächtig [zu bewirken], daß er stehe. 5. Der schätzt einen Tag vor dem anderen; der schätzt jeden Tag [gleich]. Jeder werde gewiß in seinem eigenen Sinne. 6. Wer auf den Tag sinnet, sinnet dem Herrn; wer auf den Tag nicht sinnet, thut dieses um des Herrn willen. Und wer isset, isset dem Herrn [zur Ehre], denn er danket Gott; und wer nicht isset, isset nicht dem Herrn [zur Ehre], und danket Gott. 7. Denn Keiner von uns lebet ihm selber, keiner stirbt ihm selber. 8. Denn sowohl wenn wir leben, leben wir dem Herrn, als auch wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Sowohl also wenn wir leben, als wenn wir sterben, sind wir des Herrn. 9. Denn dazu ist Christus gestorben und lebendig geworden, daß er über Todte sowohl als Lebende Herr sei. 10. Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder auch du, was verachtest du deinen Bruder; denn wir werden alle vor den Richtstuhl Christi gestellt werden. 11. Denn die Schrift saget: So wahr ich lebe, spricht der Herr, jedes Knie wird sich vor mir beugen, und jede Zunge [vor] Gott bekennen. 12. So wird also jeder von sich Rechenschaft geben Gott. 13. Lasset uns also einander nicht aburteln; sondern das urtheilet vielmehr, nicht Anstoß zu geben dem Bruder oder Aergerniß. 14. Ich weiß und glaube als Christ, daß nichts an sich selbst unrein ist; doch dem, der etwas für unrein hält, dem ists unrein. 15. Wenn aber dein Bruder betrübt wird, wandelst du nicht mehr der Liebe gemäß; nicht bringe ins [ewige] Verderben den, für welchen Christus gestorben ist. 16. Nicht gebet euer Gut [das Christenthum] der Lästerung [der Nichtchristen] Preis. 17. Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. 18. Denn der hierin Christo Dienende

ist Gott wohlgefällig und den Menschen werth. 19. So lasset uns nun nachjagen dem, was zum Frieden dienet, und zur gegenseitigen Erbauung. 20. Nicht der Speise wegen zerstöre das Werk Gottes. Alles zwar ist rein; aber schädlich ist es, wenn der Mensch Anstoß gebend isset; 21. schön ists, nicht Fleisch essen, und Wein trinken, und nichts [thun], woran dein Bruder Anstoß oder Aergerniß nimmt, oder schwach ist. 22. Du hast Glauben! Habe ihn bei dir vor Gott. Selig, der nicht richtet sich selbst in dem, was er billiget. 23. Wer aber zweifelt, ist verdammt, weil nicht aus Glauben [sein Handeln entspringt]; alles [Thun oder Handeln] aber, was nicht aus Glauben, ist [formell] Sünde, [weil Handeln wider das Gewissen, oder das erkannte Gesetz].

Kapitel 15.

Inhalt.

Nachdem der Apostel im vorigen Kapitel auseinander gesetzt hat, wie beide Parteien im letzten Zielpunkte ihres Verfahrens zusammentreffen, und jeder nur seiner Ueberzeugung gemäß handeln soll: so nimmt er den 14, 1. ausgesprochenen Satz wieder auf, und wiederholt ihn, jedoch mit der Erweiterung, daß man bei seinem Handeln auf den Nächsten, und nicht blos auf sich selbst sehen müsse. 1. 2. Dieses erweiset er aus dem Beispiele Christi, Vs. 3., und fügt bei, daß alle überlieferten Exempel der Schrift, Geduld, Trost und Hoffnung in uns aufregen sollen. Vs. 4. Er knüpft daran den Wunsch, daß Gott sie zur christlichen Eintracht, in Gesinnung und im Lobe Gottes erwecken möge, Vs. 5. 6. Hierauf ermahnt er noch einmal alle zur gegenseitigen Aufnahme, weil Christus für Juden und Heiden die Aufnahme in die Gemeinschaft Gottes vermittelt habe, Vs. 7. — 12. und schließt diesen Theil des Briefes mit dem Wunsche, daß Gott alle mit Freude, Friede und Hoffnung durch den heiligen Geist erfüllen möge, Vs. 13.

Hierauf rechtfertiget er dieses, daß er, ungeachtet er wisse, daß sie Erkenntniß und Liebe besäßen, und sich selbst zurecht weisen könnten, mit größerer Freimüthigkeit geschrieben habe, dadurch, daß er sie habe erinnern wollen, vermöge seines ihm von Gott übertragenen Amtes, und als Priester des Evangeliums unter den Heiden, Vs. 14 — 16. Denn er dürfe sich allerdings in Christo seines Lehrens und Wirkens unter den Heiden rühmen, da er von Jerusalem bis Illyrien alles mit dem Evangelium erfüllt habe, 17 — 19. Und zwar an Orten, wo bisher Christus noch nicht

genannt worden; er habe nicht auf fremden Grund gebaut, damit denen verkündiget werde, die noch nicht gehört und gesehen hätten, Vs. 20. 21. Dadurch sei er öftrer abgehalten worden nach Rom zu kommen, Vs. 22.; nun aber, da sein Werk in jenen Gegenden vollendet sei, und er seit vielen Jahren heftiges Verlangen trage, zu ihnen zu kommen, werde er auf seiner Reise nach Spanien zu ihnen kommen, eine Zeitlang bei ihnen verweilen, und dann mittelst ihrer Beihülfe weiter reisen, Vs. 23. 24. Jetzt reise er nach Jerusalem, um die in Makedonien und Achaja für die Christen in Jerusalem gesammelten Gelder zu überbringen und werde dann die Reise über Rom nach Spanien antreten, Vs. 25—28. Er hoffe mit dem vollen Segen Christi zu kommen, und bitte nur die Christen in Rom um ihre Fürbitte, daß er von den ungläubigen Juden errettet werde, und die Collecte den Christen in Jerusalem angenehm sei, damit er freudig zu ihnen kommen und sich mit ihnen erquicken könne. Segenswunsch, Vs. 29—33.

1. 2. Die Starken sollen die Schwachen tragen, überhaupt jeder nicht auf sich, sondern auf den Anderen sehen und dessen christliche Besserung bezwecken.

Ὀφείλομεν — οἰκοδομήν. Wir aber, die Starken, sollen die Schwachheiten derer, die keine Stärke haben, tragen, und nicht uns selbst gefallen; jeder von uns gefalle seinem Nächsten zum Gute [Reiche Gottes] für die Erbauung.

Das 15. Kapitel bis Vs. 13. ist allerdings eine Fortsetzung des vorigen; ja sogar eine Wiederaufnahme des ersten Verses Kapitel 14., oder der Pflicht, die Schwachen zu tragen. Doch gerade dieser Umstand entschuldiget die Trennung; denn indem der Satz in einer anderen Weise erläutert wird, bildet diese Auseinandersetzung ein abgesondertes Ganzes, an das nachher Vs. 14. das Folgende in leichter Weise angeknüpft wird. Dieser Fall kommt häufig auch anderwärts vor.

Der Grund, warum die Starken die Schwachen tragen sollen, ist ein doppelter; ein natürlicher, weil die Starken die Schwachen, nicht umgekehrt, die Schwachen die Starken tragen können, und ein ethischer, weil jeder auf des Nächsten Wohl sehen solle. Aber jener Grund ist nicht angemessen, weil das natürliche Verhältniß nicht auf das ethische sich schlechthin anwenden lässet, indem dieses von ganz verschiedener Beschaffenheit ist; und der ethische Grund verpflichtet nicht blos die Starken zum Tragen der Schwachen, sondern weit mehr die Schwachen zum Nachgeben gegen die Starken, weil diese die Wahrheit für sich haben.

Δυνατοί. Den allgemeinen, unbestimmten Ausdruck hat Paulus gewählt, um durch denselben einen Grund für seine Empfehlung der Nachsicht gegen die Schwachen zu erhalten. Denn freilich ist es ein Naturgesetz, daß die Starken die Schwachen und nicht diese jene tragen, weil ihnen die Kraft dazu fehlt. Zu

δυνατοί und zu ἀδύνατοι ist daher nichts, auch nicht τῇ πίστει zu suppliren. Denn bei dieser Ergänzung fällt der Nerv der Ermahnung hinweg. Der Apostel gewinnt nur dadurch einen Beweis für ὀφείλομεν, daß die Wörter δυνατοί, ἀδύνατοι, ἀσθενήματα, βαστάζειν im eigentlichen Sinne gedacht, aber freilich nur im uneigentlichen Sinne genommen werden sollen. Daher setzet er auch ἀσθενήματα, welches Aeußerungen der Schwachheit, nicht der moralischen, sondern der physischen anzeigt und im Plural jedenfalls nur Anfälle der Schwachheit oder Krankheiten bedeutet. Das Naturgesetz nun ist, daß die, welche Kraft haben, die Schwachen, welche aus Kraftlosigkeit fallen, aufheben und tragen. Allerdings will der Apostel hier mit diesem Worte ethische oder religiöse Schwachheiten, kurz, die Grundsätze und Handlungsweise der Nichtesser bezeichnen. Aber sobald es wirklich in dieser Bestimmtheit gedacht wird, fällt der Satz, als Grund der Ermahnung in sich zusammen. Denn abgesehen davon, daß auf die Glaubensschwachen der Begriff ἀδύνατοι nicht paßt: so kann in der Glaubensstärke nicht der Grund liegen, die Glaubensschwachheit zu tragen (βαστάζειν), weil höchstens die Glaubensschwachen persönlich zu schonen, keinesweges ihre Handlungen, die nicht zu billigen sind. Denn jene Asketen hegen jüdelnden Aberglauben, der nicht sowohl zu schonen, als auszurotten ist, weil durch denselben das Evangelium nicht blos verjüdelt, sondern in seiner innersten Wurzel aufgehoben wird. Wahr ists, richten und Glaubensschwache verdammen, sollen die Glaubensstarken nicht; aber doch auch nicht absolut alle ihre ἀσθενήματα tragen, d. h. ohne Mißbilligung schonen und dulden. Deutlich erhellet dieß aus der Erklärung Fritzsche's von ἀσθενήματα und βαστάζειν. Jenes erklärt er durch **falsae imbecillorum hominum opiniones [?] e mentis infirmitate animique fluctuatione [?!] natae**; dieses: **βαστ. Ap. ita usurpavit, ut Graeci** φέρειν **Romani ferre, (v. c. alicujus perversitatem). Est igitur infirmorum infirmitates ferre eas perpeti, non eas impugnare, sed iis indulgere.** [!] Sollte eine solche Handlungsweise wirklich christlich sein, und nicht vielmehr die Vorschrift des Jakobus gelten, 5, 19. 20. Letztere scheint gewiß dem Geiste der evangelischen Wahrheit angemessener zu sein. Falsche Meinungen muß man jedenfalls bestreiten; verkehrte Handlungsweise strafen. Die paulinische Vorschrift würde der christlichen Gemeinschaft überaus schädlich sein, und jeden Fortschritt in Erkenntniß der Wahrheit hindern; selbst das ἀρέσκειν εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν wird dadurch unmöglich, weil die thatsächliche Schonung von Vorurtheilen diese und ihre Verfechter bestärkt; ja dieses βαστάζειν im Sinne des Apostels ist ἁμαρτία, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, weil der Starke dann wider seine Ueberzeugung handelt, wenn er solchen oder ähnlichen Aberglauben tragen und entweder negativ durch

Schweigen, oder positiv durch Beifall, vielleicht gar durch Mitmachen billigen soll.

Καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. Allerdings bezeichnet *ἀρέσκειν ἑαυτῷ* den solipsismus oder die *φιλαυτία*, die auf sich und ihr Selbst, nicht aber auf den Nächsten siehet. Denn sibi placendi studium ist nicht blos Selbstsucht, sondern auch dünkelvolle, übermüthige Selbstsucht, welche das Urtheil des Anderen verachtet. Gewiß also ist die Vorschrift christlich: *μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν.* Nur fragt es sich, ob die Bestreitung so verkehrter Meinungen, als die Nichtesser hegten, und dabei die Andersdenkenden richteten, als ein *ἑαυτῷ ἀρέσκειν* angesehen werden kann. Das muß verneint werden. Das Verachten war freilich Unrecht; aber das Richten nicht geringeres. Das *μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν* sollte wenigstens eben so den Schwachen als den Starken gelten.

2. *Ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω.* Der positive Gegensatz zu dem vorhergehenden negativen Satze: *μὴ κ. τ. λ.* Jeder von uns gefalle seinem Nächsten; verstehet sich dadurch, daß er nicht das thut, was ihm selbst, sondern was dem Anderen angenehm oder nützlich ist. Deswegen bedeutet hier *ἀρέσκειν*, dem Sinne nach, zu gefallen streben oder suchen; doch erhält es diese Bedeutung eben nur durch den Sinn, den die Imperativform enthält. (Fr.)

Εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν. Diese Worte enthalten die nähere Bestimmung jener, an und für sich unbestimmten und deshalb gefährlichen Weisung dem Anderen zu gefallen. Denn eine so unbestimmte Weisung könnte so ausgelegt werden, daß man, je nach der sittlichen Idiosynkrasie des Nächsten, sogar Böses thun dürfe. *Τὸ ἀγαθόν* ist wie 14, 16. das Reich Gottes; daher folgt *πρὸς οἰκοδομήν*, für den Zweck der Erbauung, nämlich des göttlichen Reiches. *Εἰς* bezeichnet (Fr.) quod attinet ad. Der Sinn also ist: Jeder gefalle dem Nächsten in Beziehung auf das Reich Gottes, damit Erbauung dadurch gewirkt werde.

3. Der letzte Satz wird aus dem Beispiele Christi erwiesen.

Καὶ γὰρ — ἐπ᾽ ἐμέ. Denn auch Christus hatte nicht Wohlgefallen an ihm selber; sondern wie die Schrift sagt, die Schmähungen der dich Schmähenden sind auf mich gefallen.

Christus also lebte nicht sich; deshalb sollen die Christen auch nicht sich leben. Daß Christus nicht sich gelebt habe, wird aus Ps. 69, 10. nach den LXX. nicht bewiesen, sondern dargestellt. Merkwürdig ists freilich, daß hier, wo sich eine dringende Veranlassung darbot, Paulus diesen Satz nicht aus dem Leben Jesu, wenigstens wie Phil. 2, 5 ff. aus seiner Menschwerdung erweiset. Aber Paulus war viel zu sehr philosophischer Dogmatiker, als daß er sich auf die historischen Thatsachen hätte berufen sollen; vielleicht

auch waren ihm nur wenige Thatsachen des Lebens Jesu bekannt. Das ganze Sein und Leben Christi, wie seine Person hat für ihn nur dogmatische, nicht historische Bedeutung. Daher 2 Kor. 3, 17. Ὁ δὲ Κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. 5, 16. Ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν. Der 69. Ps. wird im N. T. als ein messianischer angesehen; deshalb konnten die Worte οἱ ὀνειδισμοί κ. τ. λ. auf Christum angewendet werden. Nur freilich bezeugt dieses direct ein Leben Christi für Gott, von welchem hier nicht die Rede ist, wo er als Beispiel der Nächstenliebe angeführt wird. Da aber Christus die Schmähungen der Gottesfeinde zum Besten der Gläubigen trug: so ist allerdings indirect diese Stelle eine Erläuterung, freilich kein Beweis. Uebrigens will der Apostel auch nur eine allgemeine Idee dadurch in das Licht stellen, worüber er sich im Folgenden erklärt.

4. Ὅσα — ἔχωμεν. Denn was vorhergeschrieben wurde, das ist zu unserer Belehrung vorhergeschrieben, damit wir durch Geduld und Trost der Schrift die Hoffnung haben.

Fast scheint es, als ob Paulus die Worte des 69. Ps. nicht sowohl auf Christus, als auf die Christen bezogen habe. Denn indem er von den Worten des Ps. Gelegenheit nimmt, das A. T. (προεγράφη) als eine Quelle der Belehrung und Ermunterung auch für Christen darzustellen: so ist es, als ob er jene messianische Stelle nicht sowohl auf Christus, als auf die Christen bezogen hätte; namentlich wegen des γάρ, welches diesen Vs. mit dem vorigen verbindet. Jedenfalls stehet dieses γάρ nicht in dem strengsten Begriffe, den es hat. Man betrachte den logischen Zusammenhang: Jeder gefalle nicht sich selbst, wie auch Christus kein Wohlgefallen hatte an sich selber, sondern, wie die Schrift sagt, die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen. Denn alles was der A. B. enthält, ist für unsere Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und Trost Hoffnung haben. Diese Frucht der Schrift kann in diesem Zusammenhange entweder nur eine durch Christus vermittelte sein, weil die angeführte Stelle auf Christus bezogen ist; oder jene Stelle beziehet sich nicht auf Christus, sondern auf die Christen, oder der Apostel hat einen Mittelgedanken gedacht, aber nicht ausgesprochen, nämlich den: Wie das A. T. das enthält, was Christus als Lebensvorschrift für sich betrachtete und ausübte: so sollen auch wir das A. T. benutzen, und daraus Belehrung für unser Verhalten schöpfen. Vgl. 4, 23. 24. 1 Kor. 10, 6. 11. Διδασκαλία ist ethischer Unterricht, praktische Anweisung.

Ἵνα διὰ — ἔχωμεν. Die Worte ὑπομονὴ καὶ παράκλησις τῶν γραφῶν können bedeuten, die Geduld und Erweckung oder

Tröstung, welche die heilige Schrift [des A. B.] enthält. Jenes, die Geduld, weil es eine Tugend ist, könnte dann von Personen oder Beispielen; dieses aber, weil es eine tröstende Rede bedeutet, nur von ermahnenden oder tröstenden Worten verstanden werden. Und der Sinn des Apostels wäre demnach dieser: damit wir durch die Beispiele der Geduld, (z. B. Hiobs, oder des Messiastypus) und durch die Worte des Trostes, die das A. T. enthält, die Hoffnung haben. Beides erzeugt allerdings die Hoffnung (des Heiles), denn jene Geduldsmuster erlangten das Heil, und die Trostworte, welche auf Verheißung sich gründen, haben sich in ihrer Wahrheit und Kraft bewahrt. Fr.: Quum verbis ἵνα — ἔχωμεν qua mente totum librorum argumentum, ut nos ex eo erudiremur, literis consignare jusserit, declaretur, τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παράκλησιν τῶν γραφῶν intime cohaerere et τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παράκλησιν, quam libri sacri nobis afferant notare necessario consequitur. Deinde vs. 5. rem comprobat. Nam ibi P. Deum τῆς ὑπομονῆς et τῆς παρακλήσεως largitorem vocat versus 4. ratione habita, ubi Deum per V. T. libros divino mandatu conscriptos nobis ὑπομονὴν et παράκλησιν dedisse significavit. Daß θεὸς τ. ὑ. κ. π. Gott, als den Verleiher der Geduld und des Trostes bezeichne, ist klar. Aber daraus folget nicht, daß auch die Schrift Geduld und Trost gebe oder schenke. Zwischen Gott und der Schrift ist doch gewiß ein Unterschied. Das kann befremden, daß hier die Hoffnung als Frucht der Geduld und Tröstung dargestellt wird, da sie Geduld und Trost zu erzeugen scheinet. Allein auch 5, 4. 5. wird die Hoffnung aus der Geduld und Bewährung abgeleitet. In wiefern nämlich Geduld und Trost unmittelbare Wirkungen Gottes sind, haben sie zugleich die Hoffnung des vollen Heiles im Gefolge, weil sie Theile des Heiles (auf Erden) wie ἐλπίς sind. Vgl. zu 8, 24. Wie aber der Apostel überhaupt eine allgemeine Bemerkung über den Gebrauch und die Wirksamkeit des A. T. macht: so ist auch ὑπ. παράκλ. und ἐλπ. allgemein zu fassen und dabei nicht an besondere Verfolgungen und Leiden der Römer als Christen zu denken, sondern nur an das, was ihnen als Bekennern des Evangeliums eigen sein sollte. Denn in gewissem Sinne ist διδασκαλία = πίστις; ὑπ. und παράκλ. = ἀγάπη, so daß auch hier die drei christlichen Cardinaltugenden aufgezählt werden, die jeder Christ besitzen muß, wenn er das sein will, was er sein soll. Wohl auch könnte ὑπομονή für πίστις gesetzt sein, wie Hebr. 11, 25. 32—38. Dann ist διδασκαλία der ganze sittlich-religiöse Unterricht.

5. 6. An die Erwähnung der christlichen Haupttugenden knüpft der Apostel den frommen Wunsch, daß Gott ihnen Eintracht gebe zum einmüthigen Preise Gottes, als dem höchsten und letzten Zwecke der christlichen Gemeinschaft.

Ὁ δὲ θεὸς — Χριστοῦ. Gott aber der Geduld und des Trostes [Urquell] gebe euch eines Sinnes unter einander sein nach Christus Jesus; damit ihr einmüthig und einstimmig preiset Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi.

Θεὸς — παρακλήσεως ist Gott eigentlich freilich nur, in wiefern er Geduld und Trost besitzt und daher schenken kann; dann aber auch in wiefern er Geduld und Trost wirklich schenket; vgl. 2 Kor. 1, 3. 4. *Θεὸς πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν.* Vgl. Vs. 6. 7. Gleicherweise sind die Redensarten, *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος*, 15, 13. und *τῆς εἰρήνης*, 15, 33. und *θεὸς πάσης χάριτος*, 1 Petr. 5, 10. und anderwärts, zu erklären.

Δῴη, hellen. Form für *δοίη*. Win. 75. — *Τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις.* Eines Sinnes zu sein unter einander. Denn diese Eintracht war unter den Römern gestört durch jene Parteiung über Essen und Nichtessen. *Κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν*, gemäß Jesu Christo, d. h. seinen Vorschriften und seinem Beispiele gemäß, indem er dadurch, daß er nicht an sich selbst Wohlgefallen hatte, zeigte und bewies, daß Christen nicht wider, sondern für einander gesinnet sein sollen.

6. *Ἵνα ὁμοθυμαδὸν κ. τ. λ.* Das Lob Gottes ist der höchste Ausdruck des religiösen Gefühles oder der frommen Gesinnung. Und die Einmüthigkeit und Einstimmigkeit in dem Preise Gottes, als des Seligmachers durch Christus ist die nothwendige Frucht des Einen Glaubens, der Einen Liebe und der Einen Hoffnung, also der inneren Eintracht, welche die Christen verbinden soll. *Τὸν θεὸν καὶ πατέρα — Χριστοῦ* bezeichnet Gott als Gott und Vater Jesu Christi. Der Gen. *Ἰ. Χριστοῦ* hängt von *πατέρα* ab.

7. Wiederholt kommt der Apostel auf das Thema des 14ten Kapitels zurück.

Διὸ κ. τ. λ. Daher nehmet einander auf, gleichwie auch Christus euch aufgenommen hat zum Lobe Gottes.

Διό, nämlich zu dem Zwecke, daß sie mit Einem Herzen und Munde Gott preisen können. Denn daß diese Beziehung hier statt finde, erhellt aus dem folgenden *προσελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν θεοῦ*, indem *δόξα* auf *δοξάζειν* unleugbar zurückweiset. *Ὑμᾶς*, euch, römische Christen, die ihr vorher Juden oder Heiden gewesen seid, 8—12. Nicht *ἡμᾶς* ist zu lesen, weil in diesem Satze (*προσελ. κ. τ. λ.*) die Ermahnung *προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους* begründet werden soll, und dieses dadurch geschiehet, daß die römischen Christen an die Gnade erinnert werden, die ihnen durch Christus widerfahren ist, der sie *εἰς δόξαν θεοῦ* (*ἵνα δοξάζωσι τὸν θεόν*) mit sich, und durch sich mit Gott und unter einander als Glieder einer Gottesfamilie verbunden oder aufgenommen hat. *Προσελάβετο* ist mit

Rücksicht auf προσλαμβάνεσθε gesetzt. Hat Christus die Christen mit sich verbunden: so sollen auch die Christen einander aufnehmen und sich als eng Verbundene betrachten. Εἰς δόξαν θεοῦ = ἵνα δοξάζητε τὸν θεόν.

8—12. Mit welchem Rechte gesagt werde, daß Christus Juden und Heiden zum Lobe Gottes, d. h. damit sie Gott loben, aufgenommen habe, stellt der Apostel nun dar.

8. Λέγω δὲ κ. τ. λ. Ich sage aber, daß Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist für die Wahrheit Gottes, um zu befestigen die Verheißungen der Väter.

Διάκονον γεγενῆσθαι. Christus wird hier Diener der Beschneidung genannt, in wiefern er das Heil der Beschnittenen oder der Juden durch seine Erscheinung bezweckte. Worin der Dienst bestanden habe, wird durch das Folgende genauer bestimmt. Ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, zum Besten der Wahrheit Gottes, d. h. daß er die Wahrheit Gottes, oder die Verheißungen, die Gott den Vätern gegeben hatte, ins Licht setzte. Ὑπ. — θεοῦ ist der generelle Satz, der durch εἰς τὸ βεβαιῶσαι κ. τ. λ. näher bestimmt wird. — Ἀλήθεια ist nicht veracitas, sondern vere dictum. Θεοῦ ist gen. auct. und ἀλήθ. θεοῦ ist der wahre Ausspruch (Verheißung) Gottes. Εἰς τὸ βεβ. τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, um zu bekräftigen die den Vätern gegebenen Verheißungen. Βεβαιοῦν, rata facere, also verwirklichen, und eben dadurch ihre Wahrheit in das Licht setzen. Denn wäre der Messias nicht erschienen, so wären die Verheißungen unerfüllt, also unbestätiget geblieben; indem aber Christus die Verheißungen erfüllt und also Gottes Wahrheit thatsächlich erwiesen hat: so ist er zum Besten der Wahrheit Gottes ein Diener der Beschneidung geworden. Die βεβαίωσις τῶν ἐπαγγελιῶν τ. π. geschiehet ὑπὲρ ἀληθ. θεοῦ, damit erscheine, wahr sei, was Gott geredet. Vgl. 3, 2. Ὅτι ἐπιστεύθησαν λόγια τοῦ θεοῦ = ἀλήθεια τοῦ θεοῦ Vs. 7.

9. Τὰ δὲ — ψαλῶ. Daß die Heiden aber für das Erbarmen Gott loben, wie die Schrift sagt: deshalb werde ich dich unter den Heiden bekennen und deinen Namen singen.

Τὰ δὲ ἔθνη — τὸν θεόν hängt von λέγω δέ ab, in dem Sinne: Ich sage aber, daß die Heiden — Gott loben u. s. w. In ὑπὲρ ἐλέους ist die Rückweisung auf Χριστὸς προσελάβετο ὑμᾶς mitbegriffen. Ὑπὲρ ἐλέους, zum Danke für das Erbarmen, dessen sie nämlich durch Christus von Gott theilhaftig geworden. Vgl. 11, 30. 31. Ὥσπερ γὰρ καὶ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ· οὕτω καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν, τῷ ὑμετέρῳ [paganorum] ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι. — Δοξάσαι. Aoristo Dei celebrationem actionem cito transeuntem Ap. declaravit. (Marc. 15, 31. 2 Cor. 6, 1. v. Herm. ad Vig. p. 746.) (Fr.). Wenn aber die Juden durch Christus die Wahr-

heit der göttlichen Verheißungen erkennen sollten, indem sie das Verheißene erhielten; so war dieses χάρις, folglich auch dasselbe ἔλεος, durch welches die Heiden, die keine Verheißung hatten, aufgenommen wurden. Daher heißen die gläubigen Juden 9, 23. σκεύη ἐλέους. Vgl. Vs. 15. Eine materiale Verschiedenheit ist also in dem nicht, was Paulus von Juden und Heiden sagt; nur eine formale. Die folgenden Worte der Schrift (καθὼς γέγραπται) sind aus Ps. 18, 49. (LXX.) entlehnt. Daß sie dort Worte eines geretteten Juden, nicht Heiden, sind, macht bei der Beweisart des Apostels keinen Unterschied; aber freilich hat diese Beweisart in der Wahrheit keine Beweiskraft. Kaum kann man hier sagen, daß der Apostel κατ' ἄνθρωπον oder ex concessis beweise. Denn selbst Juden werden und können nicht zugeben, daß dort von Heiden die Rede sei, auf die sie doch der Apostel ausdrücklich beziehet. Wollte man sagen, daß er es auf bekehrte oder der Theokratie einverleibte Heiden beziehe, so ist das allerdings richtig; nur handelt der Ps. nicht von dem Messias.

10. Καὶ πάλιν κ. τ. λ. Und wiederum saget [die Schrift]: Frohlocket ihr Heiden mit seinem Volke.

Paulus citirt Deut. 32, 43. (LXX.) Dort werden die Heiden aufgefordert, das jüdische Volk zu preisen. Denn es heißt: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ Die LXX. haben falsch übersetzt: μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. In keinem Falle ist davon die Rede, daß die Heiden die ihnen durch Christus widerfahrene Gnade Gottes preisen sollen.

11. Καὶ πάλιν κ. τ. λ. Und weiter: Lobet den Herrn alle Völker, und preiset ihn alle Nationen.

Καὶ πάλιν, scil. λέγει ἡ γραφή. Es ist die Stelle (Ps. 117, 1.) nach den LXX. angeführt, in welcher alle Völker aufgefordert werden, Gott zu loben, weil seine Gnade und Wahrheit über Israel walte. Unmöglich ists, daß Paulus diesen Psalm für ein Orakel gehalten habe. Er wendet ihn nur an, wie so viele Stellen, gewissermaßen als Sinngleichklang.

12. Καὶ πάλιν κ. τ. λ. Und wieder sagt Jesaias: Es wird sein die Wurzel Jessai und der, welcher auftritt zu herrschen über die Heiden; auf ihn werden die Heiden hoffen.

Die Stelle Jes. 11, 10. ist weder treu nach den LXX. noch nach dem hebr. Texte angeführt. Der hebr. Text enthält dieses: Und es geschieht an jenem Tage, der Sproß Isais, der dasteht als Feldzeichen für die Völker, nach ihm werden fragen die Völker. Eine messianische Weissagung ist freilich in dieser Stelle enthalten, und auch die Bekehrung der Heiden; aber nicht eine Vorausverkündigung der Herrschaft Christi über die Heiden (ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν) noch auch ist der Begriff des ἐλπιοῦσιν, also der Freude und des Dankes in der Stelle und in

dem Worte קָרְדִשׁוּ enthalten. Uebrigens ist ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ aus den LXX. weggelassen, aber mit den LXX. fälschlich ἔσται mit ἡ ῥίζα verbunden. Doch führt Paulus diese Stelle nicht an, um die veracitas Dei in Beziehung auf die Juden zu erweisen, sondern blos um das δοξάσαι τὸν θεόν von Seiten der Heiden zu motiviren. Denn ἐλπιοῦσιν, sie werden hoffen, enthält auch das Lob Gottes, das eben aus der in Christus geschenkten Hoffnung entspringt.

13. Segenswunsch zum Schlusse der Abhandlung.

Ὁ δὲ θεὸς κ. τ. λ. Aber der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Friedfertigkeit im Glauben, damit ihr reich seid an Hoffnung durch die Wirksamkeit des heil. Geistes.

Ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος ist Gott, welcher die Hoffnung verleihet. Dieses Prädikat weiset auf ἐλπιοῦσιν zurück, oder ist vielmehr durch diesen Begriff hervorgerufen. Εἰρήνη ist hier Friedfertigkeit, Eintracht, wie 14, 17. Πάσης ist auf χαρά zu beschränken, weil wohl die Freude, nicht aber εἰρήνη, mannigfaltiger Art sein kann. Ἐν τῷ πιστεύειν. Die πίστις ist das subj. Mittel, um alle Gnadengaben von Gott oder dem heiligen Geiste, ja diesen selbst zu empfangen. Εἰς τὸ περισσεύειν, damit ihr Reichthum (Ueberfluß) habet an Hoffnung; d. h. damit ihr recht festgegründet seid in der Hoffnung, und diese alle Verhältnisse durchdringe. Ἐν τῇ ἐλπίδι, scil. τῆς σωτηρίας. Die reiche und feste Hoffnung ist eine Wirkung des heiligen Geistes; weil sie etwas übersinnliches ist und sich auf das Himmlische beziehet, dessen Gewißheit nur durch Gotteskraft zu erlangen möglich ist. Wie der heilige Geist die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgießt, 5, 5., so auch die Hoffnung, die mit jener Liebe Gottes in Christo in der engsten Verbindung stehet. 8, 28 ff.

14—33. Schluß des Briefes. Der materielle Abschluß des Ganzen ist im 13ten Vs. enthalten. Jetzt entschuldiget der Apostel, Vs. 14., daß er überhaupt, Vs. 15. daß er so freimüthig geschrieben habe, damit, daß sein Amt als Apostel dieß mit sich bringe, Vs. 16. 17. In welcher äußeren Ausdehnung er dasselbe verwaltet habe, beschreibt er Vs. 18—21., weil dieser Umstand allerdings sein Ansehn erhöhen mußte. Hieran knüpft er die Darlegung seines Reiseplanes, und spricht die Hoffnung aus, auch nach Rom Segen zu bringen. Dazu nimmt er die Fürbitte der Leser in Anspruch, die ihm Hülfe bei seinen Anfechtungen von Seiten der ungläubigen Juden und günstige Aufnahme der Collecte bei der Gemeinde in Jerusalem verschaffen solle. So hofft er dann mit Freude nach Rom zu kommen und mit ihnen sich zu erquicken. Einen kurzen Segenswunsch fügt er als würdigen Schluß bei.

Wenn man bemerkt, daß der Apostel bei diesem Schlusse auf den Anfang des ganzen Briefes 1, 8 — 15. zurückkommt, und so das große Ganze abrundet: so muß die Meinung abenteuerlich erscheinen, daß dieser Epilog nur auf 14, 1 — 15, 13. sich beziehe. Es verlohnt sich um so weniger der Mühe, diese spitzfindigen Argumente zu widerlegen, da es bereits von de W. und Fr. mit hinreichender, ja überflüssiger Ausführlichkeit geschehen ist.

14. *Πέπεισμαι δὲ κ. τ. λ.* Ich bin aber überzeugt, meine Brüder, auch ich selbst wegen Eurer, daß ihr auch selbst voll Güte seid, erfüllt mit aller Kenntniß und vermögend, auch einander zurechtzuweisen.

Ἀδελφοί μου, alle christlichen Leser ohne Unterschied. *Καὶ αὐτὸς ἐγώ*, auch ich selbst, der ich euch geschrieben habe, und also scheinen kann, vorauszusetzen, daß ihr der Belehrung und Ermahnung bedürfet. *Ὅτι καὶ αὐτοί*, daß ihr auch selbst, ungeachtet ich an euch dieses weitläuftige Lehr- und Ermahnungsschreiben abgelassen habe. — *Ἀγαθωσύνη* ist die allgemeinste Bezeichnung der inneren Sittlichkeit, als Herzensgüte und reine christlich-gute Gesinnung. *Πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως*, referti omni cognitione, i. e. omnis veritatis Christianae notitia. 1 Kor. 1, 5. *Ὅτι ἐν παντὶ ἐπλουτίσθητε ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει.* Vgl. 2 Kor. 8, 7.

Νουθετεῖν ist die sittliche Ermahnung, die *ἀγαθωσύνην* und *γνῶσιν* voraussetzt. Die wechselseitige Ermahnung ist Christenpflicht, durch den Zweck der christlichen Gemeinschaft geboten. Kol. 3, 16. *Ἐν πάσῃ σοφίᾳ διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες ἑαυτούς.* 1 Thess. 5, 14. *Νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους.* 2 Thess. 3, 15. *Ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν.* Vorzugweise war diese sittliche Zurechtweisung Sache der Vorsteher. 1 Thess. 5, 12.

Nun spricht der Apostel von seinen persönlichen Verhältnissen.

15. *Τολμηρότερον κ. τ. λ.* Ich habe euch, meine Brüder, theilweise freimüthiger [kühner, nachdrücklicher], um euch zu erinnern, geschrieben, wegen der mir von Gott verliehenen Gnade.

Τολμηρότερον, audacius, d. i. nachdrücklicher. *Ἀπὸ μέρους*, als zu *ἔγραψα* gehörend, drückt aus, daß dieser Ernst oder Nachdruck oder diese Kühnheit und Freiheit nur in einzelnen Stellen des Briefes statt finde. Dessenungeachtet können es viele sein; ja die Haltung des Briefes im Allgemeinen könnte dadurch bezeichnet sein. Auf welche Aeußerungen beziehet aber der Apostel dieses *τολμηρότερον ἔγραψα?* Das Urtheil wird verschieden ausfallen; mich dünkt, es beziehe sich ausschließlich auf den paränetischen Theil; besonders auch auf Kap. 14. Denn *τολμηρότερον* wie *τολμᾶν* hat den Begriff der (ethischen) Freimüthigkeit. *Ὡς ἐπαναμιμνήσκων*, eigentlich: als Einer, der euch wieder (*ἐπί*) erinnert. Fr. *Ἐπαναμνήσκω τινά τι* alicui aliquid rursus in memoriam revo-

care. Nur ist dieses rursus nicht subjectiv, sondern objectiv zu denken; d. h. es zeigt das ἐπί nicht an, daß der Apostel schon einmal erinnert habe, sondern es drückt die Beziehung auf das Wissen der Römer aus; daß zu dem Wissen eine Erneuerung desselben (ἀνάμνησις) tritt, und also eine neue unbekannte Lehre ausgeschlossen ist. Ὡς drückt den Zweck aus. Win. 559. uti revocans in memoriam, i. e. ut revocem in m. Fr. (ὡς) ritu ejus, qui vos rursus reminisci faciat. Allein ὡς ἐπαμιμνήσκων kann nicht eine Form, in der die Erinnerung geschiehet, ausdrücken, sondern muß einen Zweck bezeichnen, selbst wenn es übersetzt wird: wie einer, der euch wieder erinnert. Das bedeutet jedenfalls, um euch wieder zu erinnern. Plat. Leg. 3, 8. Λέγω ὡς παίζων — ὡς σπουδάζων ist ein anderer Fall; weil παίζειν und σπουδάζειν die Form anzeigen, in welcher der Sprechende spricht. Διὰ τὴν χάριν. Daß χάρις hier nicht das Apostelamt bedeute, ist an und für sich klar, und erhellet aus dem folgenden Verse, in dem eben das Amt, wozu dem Apostel die Gnade von Gott gegeben war, beschrieben wird. S. z. 1, 7.

16. Εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Damit ich ein Priester Jesu Christi für die Heiden sei, und an dem Evangelium Gottes das Priesteramt verwalte, auf daß das Opfer, die Heiden, wohlgefällig und im heil. Geiste geheiliget sei.

Εἰς τὸ εἶναί με. Die Gnade hat Paulus von Gott empfangen, damit ich sei. Λειτουργόν Ἰ. Χρ., Priester Christi. Der Apostel ist ein Priester Christi, im Dienste Christi; sein Priester- (Opfer-) amt beziehet sich auf das Evangelium, durch welches die Heiden Christo, dem Herrn und Könige im Gottesreiche, als ein Opfer dargebracht werden. Εἰς τὰ ἔθνη, in Beziehung auf die Heiden. — Ἱερουργοῦντα τὸ εὐ. θεοῦ. Der Priester ist Hierurg, bringt das Opfer dar. So verwaltet Paulus sein Hierurgenamt als Priester Christi dadurch, daß er das Evangelium prediget. Das Bild ist nicht ganz concinn, daher es auch nicht zur vollen Klarheit gebracht werden kann. Denn eigentlich würden die Heiden, als Opfer, das Object des ἱερουργεῖν sein; dafür setzt der Apostel das Evangelium Gottes. Ἱερουργεῖν τ. εὐ. θ. ist so viel als κηρύσσειν, διδάσκειν, ὀρθοτομεῖν τ. εὐ. θ.

Προσφορὰ τῶν ἐθνῶν, gen. appos., das Opfer, welches die Heiden sind. Εὐπρόσδεκτος. Nicht alle Opfer sind wohlgefällig und werden angenommen; nur die reinen, fleckenlosen. Folglich muß der Apostel als Hierurg des Evangeliums dahin trachten, daß die Heiden ἄμωμοι, ἄσπιλοι sind. Vgl. zu 12, 1. Ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ drückt die vollkommene Beschaffenheit desjenigen Opfers aus, welches Paulus als Priester in den Heiden Christo darbringt. In dem Bilde, welches der Apostel gebraucht, um sein Verhältniß zu den Heiden darzustellen, drückt sich ein hohes

und edles, und doch demüthiges, weil Christo unbedingt unterworfenes, Selbstgefühl aus.

17. Ἔχω — θεόν. Daher habe ich einen Ruhm in Christo Jesu, rücksichtlich der göttlichen Dinge.

Καύχησις ist das Rühmen; *καύχησιν ἔχειν*, sich rühmen dürfen oder können. Ἐν Χ. Ἰ., als Diener Christi; eigentlich, in der Gemeinschaft mit Christo, als ein mit Christo Verbundener. Τὰ πρὸς τὸν θεόν, rücksichtlich der Sache Gottes, oder dessen, was Gott angehet, in wiefern nämlich Paulus in gewissem Sinne Opferpriester ist, der Gott ein Opfer, nämlich die Heiden, darbringet, weil diese durch ihn heilig (ἅγιοι) werden. Hebr. 5, 1. Πᾶς γὰρ ἀρχιερεὺς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος ὑπὲρ ἀνθρώπων καθίσταται τὰ πρὸς τὸν θεὸν, ἵνα προσφέρῃ δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. Vgl. 2, 17. Der Nachdruck in diesem Satze liegt minder auf ἔχω als auf καύχησιν. Denn aus Vs. 16. folgert der Apostel (οὖν), daß er Rühmen habe, d. i. sich rühmen dürfe. Die Lesart τὴν καύχησιν legt den Nachdruck auf ἐν Χ. Ἰ. Vgl. Fr. zu d. St. In so fern nun vorher (Vs. 16.) der Apostel sich λειτ. Ἰ. Χ. genannt hat, und im folgenden (Vs. 18.) erklärt, daß er nur das anführen wolle, was Christus durch ihn gewirkt: kann es allerdings scheinen, als müsse nicht sowohl ἔχω καύχησιν als ἐν Χ. Ἰ. den Nachdruck haben, als sei folglich der Artikel unentbehrlich. Ueberdieß ist τὴν äußerlich sehr empfohlen durch BDEFG. al. so daß, da auch der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden hinzukommt, wohl τήν aufzunehmen ist. Dessenungeachtet springt in die Augen, daß der Apostel auch dieses hervorhebt, daß er sich rühmen könne und dürfe. Deshalb ist nicht einseitig und mit pedantischer Schärfe zu trennen, was der Apostel zusammengedacht hat, nämlich das, daß er sich rühmen dürfe und zwar in Christo, überdieß als Gottes-Diener oder Priester (τὰ πρὸς τὸν θεόν).

18. 19. Die καύχησις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς θεόν wird nun begründet und erläutert, und zwar so, daß Paulus nicht nur den Umfang, sondern auch die Mittel seiner Apostelthätigkeit darstellt, woraus, namentlich aus letzterem, erhellt, daß Christus durch ihn gewirkt hat, und er folglich ἐν Χριστῷ Ἰ. sich rühmen dürfe und könne.

Οὐ γὰρ — τοῦ Χριστοῦ. Denn nicht werde ich wagen etwas zu sagen, was nicht Christus gewirkt hat durch mich zum Gehorsam der Heiden durch Wort und Werk, mittelst der Kraft der Zeichen und Wunder, durch die Kraft des heiligen Geistes; so daß ich von Jerusalem und im Umkreise bis nach Illyrien das Evangelium Christi in Geltung gesetzt habe.

Die beiden Momente des vorigen Verses werden in den beiden Versen 18. 19. weiter entwickelt. Jene Momente sind: καύ-

χησις ἐν Χριστῷ und τὰ πρὸς θεόν. Das erste wird in doppelter Weise so bestätiget, daß er erstens sagt, daß Christus durch ihn gewirkt habe; sodann wie, nämlich durch Wort und Werke und in Beziehung auf das letzte, durch Zeichen und Wunder. Das zweite Moment, τὰ πρὸς θεόν, wird Vs. 18. in den Worten εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, und Vs. 19. in den Worten πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ näher bestimmt. Denn eben das sind die göttlichen Dinge, oder das ist bei seinem Priesteramte die Beziehung auf Gott, die eigentliche priesterliche Seite, daß die Heiden gehorchen und das Evangelium Christi unter ihnen eine Macht ist.

Οὐ γὰρ κ. τ. λ. Denn nicht werde ich wagen zu sagen etwas von dem, was nicht Christus durch mich gewirkt hat. Da er vorher erklärt hatte, er habe καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰ., so bemerket er nun, da er eben sich rühmen will, daß er deshalb (γάρ) nichts sagen werde, was Christus nicht gewirkt habe durch ihn. Die Worte οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ haben den Nachdruck; weil sie dieses bezeugen, daß er sich in Christo rühmen dürfe, folglich dessen, daß er ein Gnadenwerkzeug Christi sei. Die Worte: τολμήσω λαλεῖν τι ὧν οὐ, besagen nichts anderes als dieses: Ich werde mich nicht dessen rühmen, was Christus nicht gewirkt hat. Er hätte wohl manches Andere aufzählen können; allein dadurch wäre der Satz nicht bestätiget worden, ἔχω καύχησιν ἐν Χ. Ἰ. Dieser fordert vielmehr, daß er darstelle, was Christus durch ihn gewirkt habe. Paulus wählt die negative Form: Ich werde nichts von dem zu sagen wagen, was Christus nicht gewirkt hat, weil man bei καύχησις vermuthen konnte, es sei auf Selbstruhm abgesehen. Dieser wird durch die negative Form wie durch das τολμήσω, als Ausdruck der Bescheidenheit, desto nachdrücklicher abgelehnt. Der Zusammenhang ist also dieser: Ich darf mich rühmen in Christo, denn ich werde nichts sagen, was Christus nicht gewirkt hat durch mich. Positiv ausgedrückt: Ich habe Ruhm in Christo, denn ich werde sagen was Christus durch mich gewirkt hat.

Εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, um die Heiden zum Gehorsam (τῆς πίστεως) zu bringen, entspricht dem τὰ πρὸς θεόν Vs. 17. Λόγῳ καὶ ἔργῳ, durch Wort und That. Beides verbunden bezeichnet die vollständige Wirksamkeit, die durch Rede und That geschiehet. Wie aber im christlichen Sprachgebrauche ἔργον im höheren Sinne des Wunders oder menschliche Kraft übersteigendes und nur durch Gottes Beistand mögliches Wirken gebraucht wird, so auch hier. Um dieses jedoch bestimmter auszudrücken, setzet der Apostel ein doppeltes Moment hinzu, nämlich dieses, daß das ἔργον in σημεῖα und τέρατα bestanden habe, und daß diese ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου gewirkt worden wären. Σημεῖα und τέρατα werden die Wunder genannt, in wiefern sie den Betrachtenden als ungewöhnliche und staunenwürdige Handlungen erscheinen. Was sie

aber zu Wundern im strengsten Sinne macht, ist ihre Causalität, nämlich die göttliche. Paulus also schreibt sich hier Wunder im vollsten Sinne zu, weil sein ἔργον in σημεῖα und τέρατα bestand, und durch (ἐν) die δύναμις πνεύματος ἁγίου, also göttliche, nicht menschliche Causalität, gewirkt wurden. Wie Vs. 13. ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου heißt: durch die Hoffnung, die durch Macht oder Kraft des h. G. gewirkt ist: so ist hier: ἐν δυνάμει σ. κ. τ. ἐν δυν. πν. ἁγ., durch Kraft der Zeichen und Wunder, die durch Kraft oder Macht des h. G. gewirkt sind. Es ist kein unwichtiger Grund für diese Erklärung, daß derselbe Ausdruck in so nahen Stellen auch in gleicher Bedeutung gesetzt sein muß. Daß aber Paulus gerade bei ἔργον verweilt, und dieses ausführlicher entwickelt, hat seinen Grund darin, daß er vorher κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ gesagt hatte. Deshalb konnte er bei λόγῳ nicht, sondern mußte bei ἔργον verweilen; auch weil das ἔργον, im Sinne des Apostels, weit stärker für einen höheren Beistand zeugt als der λόγος, das Lehren. Fr. tadelt die Beziehung ἐν δυνάμει πνεύμ. ἁγ. auf ἔργον oder σημεῖα und τέρατα, und findet im 19ten Vs. nichts anderes, als eine weitere, aber selbständige Ausführung von λόγῳ und ἔργῳ; so daß nun dieses hinzugefügt werde, daß Paulus auch durch σημεῖα und τέρατα und durch die δύναμις πνεύμ. ἁγ. gewirkt habe. Er sagt: At quum rerum a Christo per se in gentilium salutem perfectarum cogitatione animo commotus esset, orationem amplificavit easque res singulatim commemoravit, quae plurimum possunt ad homines ad Christi sacra invitandos eosque in doctrina christ. confirmandos miraculorum et sp. s. efficacitatem.

Zu leugnen ist nicht, daß diese Erklärung möglich ist, ja daß sie durch alle diejenigen Stellen empfohlen wird, in welchen neben λόγος und ἔργον (σημεῖα und τέρατα) eine besondere Wirksamkeit des Geistes erwähnt wird. 1 Thess. 1, 5. Ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Hebr. 2, 4. Συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς. 1 Kor. 2, 4. Καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. 2 Kor. 12, 12. Τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, ἐν σημείοις καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσι. Wie sehr nun auch durch solche und ähnliche Stellen die Erklärung des Herrn Dr. Fr. gerechtfertiget zu sein scheinet: doch läßt sich gegen jene Erklärung nicht einwenden, daß Christus, nicht der h. G. als wirkende Ursache angegeben werden müsse, weil das κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ erwiesen werden solle. Denn das πνεῦμα ἁγ. ist auch πνεῦμα Χριστοῦ. Und sollte man nach der Erklärung von Fr. vor ἐν δυνάμει πν. ἁγ. nicht καί erwarten? Nach der zuerst

gegebenen ist ἐν δυν. πν. ἁγ. dem ἐν δυν. σημ. κ. τερ. subordinirt, und daher καί unmöglich.

Ἐν δυνάμει σημ. κ. τερ. ist nicht per vim, quam miracula et portenta in homines excercent, sondern die Kraft, die in σημ. und τερ. zur Anschauung kommt, und die hier eben als δύναμις πν. ἁγ. näher bestimmt wird. Wenn δυνάμεις neben σημ. und τέρ. erwähnt werden: so ist freilich schwer anzugeben, welcher Begriff mit δύν. zu verbinden ist, vorzüglich da auch 1 Kor. 12, 28. δυνάμεις und χαρίσματα ἰαμάτων unterschieden werden, die doch nach unserer Ansicht zusammenfallen, weil außerordentliche (χαρίσματα) Heilungen offenbar zu den Zeichen und Wundern gehören. Aber wie dem nun sei, so viel ist gewiß, daß δύναμις nicht den Einfluß auf die Seelen der Menschen bezeichnet und bezeichnen kann. Denn diese Bedeutung hat δύναμις nicht. Was die Wunder des Apostel Paulus anbetrifft: so werden sie bestätiget, Ap.-G. 16, 16. 19, 11. 20, 10. 2 Kor. 12, 12. Von geistigen Wirkungen sie zu deuten, ist Willkür, nur um der Schwierigkeit auszuweichen. Uebrigens hatten nicht blos die Apostel, sondern auch andere Christen δυνάμεις. 1 Kor. 12, 28.

Ἐν δυνάμει πν. ἁγίου. Fr.: per vim spiritus divini a Christo per me gentilibus impertiti, non solum per doctrinam div. a spir. div. mihi traditam, qua paganos valde commoverem (1 Cor. 2, 4. 10.), sed etiam per diversi generis charismata (1, 11. 1 Cor. c. 12. 14.) quibus eos ornarem et corroborarem. Diese Erklärung ist unmöglich, schon deshalb, weil sie das Obj. in Subj., das πν. ἅγ. in psychologische Wirkung verwandelt, und überdieß eine Menge von Umständen herbeiziehet, die hier gar nicht angedeutet sind. Ἐν δυνάμει πν. ἁγ. ist entweder ein dem ἐν δυν. σημ. κ. τερ. subordinirter oder coordinirter Satz. Im ersten Falle bezeichnet Paulus als die Causalität der Wunder, die Kraft des h. G.; im zweiten Falle ist δύν. πν. ἁγ. eine besondere, von den Wundern unterschiedene Bezeugung oder Beweisung des h. G.; d. h. eine Species der allgemeinen Wunderthätigkeit. Denn δύναμις kann nicht den Einfluß des Paulus auf die Heiden, sondern es muß den Einfluß des h. G. auf Paulus anzeigen; und muß daher erklärt werden durch δύναμις, quam mihi sp. s. suppeditavit. In Bezug auf das doppelte ἐν, wovon das letztere die nähere Bestimmung des ersteren, also subordinirt ist, vergl. Eph. 1, 3. Ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ. Röm. 1, 9. Ὧι λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. 1 Petr. 1, 12. Διὰ — ἐν πν. ἁγ. 2 Petr. 1, 4. Τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς. Θεοῦ für πν. ἅγ. scheint Correctur zu sein, da jenes leichter, dieses schwieriger ist, in wiefern die δυνάμεις nur selten von dem h. G., weit öftrer von Gott abgeleitet werden. Vgl. 1 Kor. 12, 6. Καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσὶν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Vs. 28. Καὶ οὓς μὲν

ἔθετο ὁ θεὸς — ἔπειτα δυνάμεις. Daß der h. G. auch Wunderkräfte giebt, ist schon daraus klar, daß er für Gott gesetzt wird und seine Wirksamkeit mit der göttlichen zusammenfällt. Daher auch die *χαρίσματα* sowohl dem Geiste, 1 Kor. 12, 4. 11., als Gott, 7, 7., zugeschrieben werden. Eben so wird jede Aeußerung der höheren Causalität, sei es *χάρισμα*, oder *διακονία* oder *ἐνέργημα* (*ἴαμα*), also *λόγος* oder *ἔργον* als *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* betrachtet, 1 Kor. 12, 7. *Ὥστε*, so daß. *Με ἀπὸ — τοῦ Χριστοῦ.* Dieser große äußere Umfang der apostolischen Wirksamkeit ist gewiß ein sehr triftiger Grund zur *καύχησις*, die, weil Christus durch den Apostel gewirkt hat, eine *καύχησις ἐν Χριστῷ* ist.

Ἀπὸ Ἱερ. κύκλῳ μέχρι Ἰλλυρικοῦ. Der Apostel bezeichnet Jerusalem und den Umkreis wohl nur deshalb als den Ausgangspunkt seiner Thätigkeit, weil er in Damaskus und in Jerusalem zuerst Christum bekannte und lehrte, folglich das Apostelamt begann. Denn von seinem Aufenthalte in Damaskus nach seiner Bekehrung heißt es (Ap.-G. 9, 20.): *Καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσε τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Und als er bald darauf, zum erstenmal als Christ, nach Jerusalem reiste, so war er auch dort eifriger Prediger Christi, Vs. 29. *Ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς· οἱ δὲ ἐπεχείρουν αὐτὸν ἀνελεῖν.* Doch kann *κύκλῳ* das ganze jüdische Land (*πᾶσαν τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας*) bezeichnen. Vgl. Ap.-G. 26, 20. Von seinem Wirken bis Illyrien hin läßt sich nichts näheres sagen, da es auf einer uns nicht bekannten Reise dahin geschehen sein muß.

Πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Der Ausdruck *πληροῦν τ. εὐ.* ist schwierig, und sehr verschieden gedeutet worden. Er läßt sich nur aus Matth. 5, 17. und Kol. 1, 25. erklären. Wenn nämlich dort Christus sagt: *Μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι*, so ist klar, daß *καταλῦσαι* und *πληρῶσαι* Gegensätze sind und sein sollen. *Καταλύειν* heißt aber dissolvere, vernichten, aufheben; folglich kann *πληρῶσαι* nichts anderes bedeuten, als in volle Geltung setzen, so daß es nicht blos bestehet, sondern auch in voller Kraft bestehet. Daß dem so sei, beweiset die Vs. 21. folgende Entwicklung des sittlichen Gehaltes der Gebote, nachdem Vs. 18. die ewige Geltung desselben in seinen kleinsten Theilen sehr stark bezeugt worden ist. Auf ganz ähnliche Weise sagt Paulus in der zweiten angeführten Stelle (Kol. 1, 24. 25.) dieses: Er freue sich seiner Leiden, die er für den Leib Christi erdulde (*ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ*) *ὅ ἐστιν ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος κατὰ τὴν οἰκονομίαν τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι λόγον τοῦ θεοῦ.* Der Apostel spricht Vs. 23. 24. davon, daß die Kol. durch Christum versöhnt wären, wenn sie im Glauben beharrten, und sich nicht von der Hoffnung abwendig machen ließen, die das Evangelium enthalte, das sie gehört hätten, welches unter den

Menschen, so weit der Himmel reiche, verkündiget, und dessen Diener er geworden sei. Er redet also von seiner apostolischen Thätigkeit in der Predigt des Evangeliums. Hierauf fährt er fort, daß er sich freue über die Leiden, die er für die Kolosser erduldet habe, wodurch er das, was mangele, an den Trübsalen Christi, an seinem Fleische für den Leib Christi erfülle (ἀνταναπληρῶ), also ergänze; denn dieser Leib sei die Kirche, deren Diener er sei nach dem ihm von Gott in Beziehung auf die Kolosser (Heiden) anvertrauten Amte; welches den Zweck habe πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, das Wort, die Lehre Gottes in volle Wirksamkeit zu setzen; also nicht blos zu lehren, sondern auch dahin zu trachten, daß es geglaubt und ausgeübt werde, Vs. 28. 29. Wie dort, so heißet also hier πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ das Ev. in Wirksamkeit, Kraft und Geltung gesetzt haben. Damit läßt sich vergleichen promissum implere, d. h. das Versprechen realisiren. Eben so bedeutet πλ. νόμον und λόγον θεοῦ oder εὐαγγ. τ. Χ. Gesetz, Wort Gottes, Evangelium Christi realisiren, es in Geltung und Wirksamkeit setzen. Vgl. Ap.=G. 12, 24. (6, 7.) Ὁ δὲ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε καὶ ἐπληθύνετο, d. h. das Wort Gottes gewann an Einfluß und Ausbreitung; es drang immer tiefer ein in die Herzen und immer weiter unter die Menschen. Plin. 7, 33, 7. Senecionem non advocati fidem, sed inimici amaritudinem implesse, in That gesetzt, = bewiesen. Man kann vielleicht auch Capitol. vit. M. Antonini philos. C. 13. hierher ziehen: Tantus autem terror belli Marcomannici fuit, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, d. h. vollzog. Auch Lamprid. Vit. Commodi. C. 1. ut fidem poenae de foetore nidoris impleret. Denn fidem implere ist soviel als Glauben erwecken, befestigen, also vollgültig machen. In neuer, aber schwerlich wahrer Weise erklärt Dr. Fr. πληροῦν τὸν λόγον τ. θ. (Col. 1, 25.) und hier πληροῦν τὸ εὐ. τ. θ. supplere doctrinam divinam, evangelium Christi, das Evangelium, die Lehre Gottes **ergänzen**. Und fügt zur Erläuterung hinzu: Duobus autem modis evangelium supplere possumus: et eo, quod doctrinam divinam iis in locis tradimus, in quibus nemo ante eam tradiderit, et eo, quod institutionem ab aliis inchoatam continuamus et absolvimus. Diese Erläuterung vernichtet jene Erklärung. Denn die Lehre Gottes oder das Evangelium ergänzen heißt den Mangel, der bei der Lehre selbst eingetreten ist, ersetzen, folglich die Lehre, oder das Evangelium als ein objectives gedacht, verbessern; keinesweges aber kann es heißen, an Orten predigen, wo noch nicht geprediget worden ist. Welcher Sprachgebrauch berechtiget, die Ergänzung eines Gesetzes, davon zu verstehen, daß es bedeutet, ein unbekanntes Gesetz promulgiren, oder bekanntmachen an Orten, wo man von demselben nichts weiß. Eben so

wenig kann ὁ λόγος τοῦ θεοῦ und τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ die gepredigte Lehre, das verkündigte Evangelium Christi bedeuten; es bezeichnet vielmehr absolut die (obj.) Lehre Gottes, das Evangelium Christi. Folglich kann πληροῦν τὸν λόγ. τ. θ. oder τὸ εὐ. τ. Χριστοῦ auch nicht bedeuten: die gepredigte Lehre oder das verkündigte Evangelium **ergänzen.** Auch Ap.=G. 12, 24. heißt λόγος τοῦ θεοῦ nicht die verkündigte Lehre; sondern nichts anderes, als eben nur die göttliche Lehre oder das Wort Gottes, und ηὔξανε bezeichnet die kräftige Wirksamkeit, ἐπληθύνετο, die weite Verbreitung, also jenes das innere, dieses das äußere Wachsthum der Erkenntniß der göttlichen Lehre. Das objective Wort Gottes wird allerdings dadurch nicht afficirt, weder höher (ηὔξανε), noch breiter (ἐπληθύνετο). Dennoch erfüllt es seine Bestimmung mehr und mehr. Daher heißt es Ap.=G. 6, 7. Καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανε καὶ ἐπληθύνετο· ὁ ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν κ. τ. λ. Da πληθύνεσθαι ausdrücklich auf die räumliche Verbreitung bezogen wird, so muß ηὔξανε auf die innere Wirksamkeit des göttlichen Wortes gehen. Vgl. Ap.=G. 16, 5. Αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν. Beides zusammen ist in πληροῦν enthalten. Auch in den Redensarten πληροῦν τὴν διακονίαν, Ap.=G. 12, 25. Kol. 4, 17., und noch mehr τὸ ἔργον πληροῦν hat πληρ. die Bedeutung, volle Wirklichkeit verschaffen. Denn die πλήρωσις τῆς διακονίας oder τοῦ ἔργου kann in nichts anderem bestehen als darin, daß der Dienst geleistet, (das Amt verwaltet) das Werk gethan, oder ausgeführt wird.

20. 21. Οὕτω δὲ — συνήσουσι. So aber mich beeifert habe, zu predigen, nicht [da] wo Christus genannt wurde, damit ich nicht auf fremden Grund baue, sondern wie die Schrift saget: „Denen von ihm nicht verkündiget ist, [die] werden sehen, und die nicht gehört haben, werden verstehen."

Οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον. Der Acc. hängt von ὥστε με Vs. 19. ab. Das οὕτω beziehet sich auf das folgende, und bedeutet: doch mit der Einschränkung. Φιλοτιμούμενον drückt nichts als beflissen aus. An Ehrgeiz, der in der Zusammensetzung des Wortes liegt, denket der Apostel nicht. Daher ist es nicht nöthig mit Mey. zu erklären: es als Ehrensache betrachtend. In völlig gleicher Bedeutung stehet das Wort 2 Kor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11., und in beiden Stellen ist keine Spur von Ehrgeiz in die Bedeutung des Wortes zu mischen. Εὐαγγελίζεσθαι ist hier für πληρῶσαι τὸν εὐ. τ. Χ. gesetzt; doch hat es eine schwächere Bedeutung. Ὠνομάσθη Χριστός. Das war wohl das geringste bei der Verkündigung, daß Paulus auch da nicht predigen wollte, wo Christus nur genannt war. Doch gehet er nicht in seiner Behauptung zu weit? Jedenfalls, wenn die Apostelgeschichte treu referirt; denn Paulus lehrte zu Damaskus, zu Jerusalem. Sollte er nicht

auch auf seinen weiteren Missionsreisen an solche Orte gekommen sein, wo Christus nicht etwa nur genannt, sondern auch geprediget war. Vgl. Ap.-G. 16, 4. 5. 18, 23. 20, 2. 5. 26, 20. Er wollte ja in Rom, wo bereits eine große Gemeinde sich befand, das Evangelium predigen, 1, 15. Gewiß, des Apostels Ausdruck ist hyperbolisch. *Ἀλλότριος θεμέλιος* ist der von Anderen gelegte Grund. *Οἰκοδομῶ*, scil. *τὴν βασιλείαν τοῦ Χριστοῦ* = *τὴν ἐκκλησίαν* oder *ἐκκλησίας*. Warum Paulus nicht in Anderer Arbeitsfeld sich eindrängen wollte, ist mit voller Sicherheit nicht zu bestimmen. Wahrscheinlich geschah es deswegen, weil er, als an Kraft und Geist die anderen Apostel und Evangelisten überragend, ihnen nicht nachtreten, sondern selbständig handeln wollte. Vielleicht auch lag der Grund in seiner antijüdischen Richtung, die ihm das Zusammentreffen mit der judenchristlichen Partei verleidete, da er von dieser nur Widerstand zu erwarten hatte.

21. *Ἀλλὰ — συνήσουσι.* Sondern, wie die Schrift sagt: Denen nicht verkündiget wurde von ihm, [diese] werden [es] sehen, und die nicht gehöret haben, werden [es] verstehen.

Die Stelle Jes. 52, 15. ist ganz treu nach dem Texte der **LXX.** mit Beibehaltung des in dieser Uebersetzung eingeschobenen *περὶ αὐτοῦ* angeführt. Allerdings ist auch im Urtexte von Bekehrung der Heiden, aber zu Jehovah, nicht zu dem Messias, sondern durch den Knecht Gottes (Messias) die Rede. Daß der Apostel diese Stelle auf seine Predigt von Christo bezieht, thut er nach der ihm geläufigen, und freilich uns verwerflich scheinenden Methode, weil dadurch das geschriebene Wort zur wächsernen Nase wird, die jeder nach Gefallen drehet. Soll die Theologie nur einigen festen Grund erhalten, so muß sie sich davon lossagen, und darf selbst des Paulus nicht schonen. Dazu hat sie ein Recht, weil diese Beweisführung rabbinisch-sophistisch ist. Daß Paulus geglaubt habe, die prophetische Stelle handele von ihm und seiner Predigt, sei wirklich eine auf seine Person und apostolische Wirksamkeit sich beziehende Weissagung, das **credat Judaeus Apella.**

22. *Διὸ καὶ κ. τ. λ.* Deshalb wurde ich auch meistens abgehalten, zu euch zu kommen.

Διὸ καί. Deshalb auch; nämlich weil der Apostel an solche Orte ging, wo bisher Christus noch nicht genannt war. Denn diese lagen weit von Rom ab; und nach Rom hätte er schon aus dieser Ursache wenigstens so lange nicht kommen dürfen, als er nicht den Entschluß gefaßt hatte, über Rom nach Spanien zu reisen. Denn in Italien scheinet Christus schon lange vorher geprediget worden zu sein. — *Τὰ πολλά*, oft. **It. Vulg. plurimum.** Paulus hatte sich nämlich 1, 13. *πολλάκις* vorgesetzt, die Reise nach Rom anzutreten, aber *τὰ πολλά* oft oder meisten-

theils (Mey.) plerumque (Fr.) wurde er abgehalten von der Ausführung.

23. 24. *Νυνὶ δὲ — ἐμπλησθῶ.* Jetzt aber, da meines Bleibens nicht mehr in diesen Gegenden ist, ich aber heftiges Verlangen seit vielen Jahren trage, zu euch zu kommen, werde ich, sobald ich nach Spanien reise, zu euch kommen; denn ich hoffe auf der Durchreise euch zu schauen, und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich zuvor einigermaßen euer genossen haben werde. (Ueber die verschiedenen L.A. s. de W. und Fr. zu d. St.)

Μηκέτι τόπον ἔχων ἐ. τ. κ. τ. Da ich nicht mehr (des Lehrens wegen) in diesen Gegenden (die ich lehrend durchzogen) zu verweilen habe. *Τόπον ἔχων*, scil. *πληρῶσαι τὸ εὐαγγ. τοῦ Χριστοῦ.* *Ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις* kann nur auf die Gegenden gehen, in denen er bereits das Evangelium festgegründet hatte. *Ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν.* Der terminus a quo läßt sich nicht bestimmen.

Ὡς ἐὰν πορεύωμαι. Vgl. Win. 285 ff. Ob der Apostel nach Spanien gekommen sei, ist völlig ungewiß. *Προπεμφθῆναι*, das Reisegeleit erhalten. *Ἐκεῖ = ἐκεῖσε* Joh. 11, 8. — *Ἐὰν — ἐμπλησθῶ.* „Quum vobis (vestra consuetudine, qua animus recreetur) ante omnia aliquatenus satiatus fuero.“ (Fr.). *Ἀπὸ μέρους*, einigermaßen. *Ἐμπλησθῶ.* Vgl. 1, 12. *Τοῦτο δὲ ἐστι, συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.*

25. *Νυνὶ δὲ κ. τ. λ.* Jetzt aber reise ich nach Jerusalem im Dienste für die Heiligen.

Διακονῶν. Der allgemeine Ausdruck ist für den speciellen, eine Collecte überbringend, gesetzt. Das Part. des Präsens stehet in der Bedeutung: im Begriff stehend. Win. S. 323. *Οἱ ἅγιοι* sind die armen Christen in Jerusalem. Vs. 26. 31.

26. *Εὐδόκησαν γὰρ κ. τ. λ.* Denn Makedonien und Achaja haben beschlossen, an die Armen unter den Heiligen in Jerusalem einige Beihülfe (Beisteuer) zu übermachen.

Κοινωνίαν, Beisteuer, Hebr. 13, 16., eigentlich: Mittheilung. *Τινά*, Einige, d. i. kleine. Vielleicht war sie verhältnißmäßig nicht bedeutend, 1 Kor. 16, 4. Fr. At satis magna pecuniae collatio ei fuisse videatur, qui locum 1 Cor. 16, 4. comparaverit. Der Streit, ob sie groß oder klein gewesen sei, führt zu nichts. *Τινά* bezeichnet sie als klein. 1 Kor. 16, 4. wird die Größe als möglich, nicht als wirklich dargestellt; und selbst die Möglichkeit der Größe muß nur erschlossen werden.

27. *Εὐδόκησαν κ. τ. λ.* Denn sie haben den Beschluß gefaßt, und sind ihre Schuldner. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen [Gütern] Theil genommen haben, so sind sie verpflichtet, auch in leiblichen [Gütern] ihnen zu dienen.

Τὰ πνευματικά sind die Güter des Geistes, nicht des heiligen Geistes. Denn der Gegensatz *σαρκικά* zeugt für jene Bedeutung unwidersprechlich. Die dona Sp. s. oder die *χαρίσματα* konnten die Christen in Jerusalem nicht mittheilen, sondern nur empfangen; wohl aber konnten sie die geistigen Güter, das Christenthum, mittheilen. Vgl. 1 Kor. 10, 34. *Βρῶμα πνευματικόν.* Joh. 6, 34. *Τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιοῦν ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν· τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λαλῶ ὑμῖν πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν.* Auf gleiche Weise wird Röm. 12, 1. *λατρεία λογική*, 1 Petr. 2, 5. *οἶκος πνευματικός* gesetzt. In völlig gleichem Sinne wie hier, stehet das Abstr. *τὰ πνευματικά* 1 Kor. 9, 11. *Εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίζωμεν.* Heiliger Geist und *σάρξ* sind Gegensätze, in wiefern jener das gute, dieses das böse Princip ist. Wenn aber *πνεῦμα* dem leiblichen entgegengesetzt wird, und *σάρξ* im indifferenten Sinne das Leibliche, Zeitliche, Sinnliche bezeichnet, wie hier, dann ist *πνεῦμα* nicht heil. Geist, sondern Geist überhaupt. 1 Kor. 5, 5. *Παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist *πνευματικόν τι*, in wiefern sie auf den Geist, nicht auf den Leib, auf Essen und Trinken, Geld und Gut sich beziehet. Uebrigens wird das Christenthum als ein eigenthümliches Besitzthum oder Gut der Christen zu Jerusalem (*τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν*) betrachtet, in wiefern es von ihnen aus verbreitet worden ist. *Κοινωνεῖν*, Theilnehmen wird mit dem Gen. des Obj. (Hebr. 2, 14.) und dem Dat. (12, 13. 1 Tim. 5, 22.) wie auch hier verbunden.

Ἐν τοῖς σαρκικοῖς, in den leiblichen, äußeren Gütern. Nicht: humanis bonis (Fr.), sondern in corporalibus bonis, wozu Geld gehört. *Λειτουργῆσαι = διακονῆσαι;* doch ist jenes Wort eine genauere und bestimmtere Bezeichnung des öffentlichen oder allgemeinen Dienstes, der geleistet wird.

Die apostolische Begründung der Pflicht, den Christen zu Jerusalem beizuspringen mit einer Geldspende, ist freilich nur populär gehalten, und verträgt nicht eine dialektische Kritik. Denn nach dieser zerfällt das Argument, indem daraus, daß Jemand Geistliches empfängt, die Pflicht nicht folgt, Leibliches mitzutheilen. Das wäre eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος.* Warum der Apostel sie nicht aus der *ἀγάπη* hergeleitet hat, ist schwer zu sagen. Vielleicht hoffte er durch jene Darstellung mehr Eindruck zu machen. Oder er war für sich selbst zu sehr von der Dankbarkeit für die Mittheilung des Christenthums durchdrungen, als daß er nicht hätte diesen Grund für durchschlagend halten sollen.

28. *Τοῦτο κ. τ. λ.* Habe ich dieses [Geschäft] vollendet und ihnen diese Frucht versiegelt [diese Collecte eingehändiget] werde ich durch euch hindurch nach Spanien reisen.

Τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας, kann nur auf die Vollendung der Beitreibung der Collecte, nicht auf die Reise nach Jerusalem (Fr.) gehen. Denn wenn auch Vs. 25. gesagt ist, daß der Apostel jetzt reise (*νυνὶ δὲ πορεύομαι*), so kann das doch nicht buchstäblich, sondern nur von der gewissen Zukunft verstanden werden. Indem er nun hier *τοῦτο ἐπιτελέσας* und dieß sich auf Vs. 26. 27. beziehet: so kann *τοῦτο* auch nur von der *κοινωνία* oder von der Collecte erklärt werden. Die Beitreibung derselben machte dem Apostel viel Mühe. Vgl. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8, 9. Daher sagt er: Nachdem ich dieses vollendet haben werde. — *Σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον. Καρπός* ist die That, als Frucht einer Bemühung. Die Collecte nennet Paulus deshalb so, weil sie seine Frucht, d. h. seine That war. Keinesweges ist es der Ertrag der Collecte, sondern die Collecte selbst, die der Apostel durchgesetzt hat. Vgl. 2 Kor. 8, 19. *Σὺν τῇ χάριτι διακονουμένῃ ὑφ᾽ ἡμῶν.*

Σφραγισάμενος αὐτοῖς, nachdem ich es ihnen sicher übergeben habe. Olsh.: „Vs. 28. ist *σφραγίζεσθαι* Bezeichnung des Sicher-, Festmachens überhaupt. Hier ist die persönliche Ueberbringung das Mittel der sicheren Ueberbringung.“ Daß *σφραγίζεσθαι* (med.) diese Bedeutung habe, kann keinem Zweifel unterworfen sein, wenn man die Stellen Deut. 32, 34. 2 Kön. 22, 4. vergleicht. Denn obwohl in der letzten Stelle וַיַּתֵּם die LXX. mit חתם verwechselt und irrig durch *σφράγισον* übersetzt haben; doch erhellet aus 2 Chron. 34, 9. und dem Sinne der Stelle ganz klar, daß *σφραγ.* bei ihnen bedeuten soll: verwahren, sicher niederlegen, um Verlust oder Verringerung der Summe zu verhüten. In Deut. 32, 34. springt diese Bedeutung in die Augen. Es heißt: חָתוּם בְּאוֹצְרֹתָי LXX. *καὶ ἐσφράγισται ἐν τοῖς θησαυροῖς μου.* Vulg. signata in thesauris meis. Der vorhergehende Parallelsatz ist: הֲלֹא הוּא כָּמֻס עִמָּדִי welcher keinen anderen Sinn haben kann, als: Ist das nicht bei mir [in meinem Gedächtnisse] sicher niedergelegt? אוֹצָרוֹת ist ein symbolischer Ausdruck, die Schatzkammern Gottes sind sein Geist; und was darin versiegelt ist, ist für alle Zeiten sicher aufbewahrt, so daß an ein Verringert- oder Vernichtetwerden nicht zu denken ist. Daher ist 2 Kor. 1, 22. *Ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς.* Denn das heißt: der auch uns sicher [fest] gemacht hat, in dem Sinne, daß wir nun nicht verloren gehen durch Zweifel oder Unglauben ihm entrissen werden können. Dagegen streitet Fr. vergeblich und seine Erklärung ist abenteuerlich. „Verba *καὶ σφρ. αὐτ. τ. κ. τ.*, quantum video, nihil nisi hoc significare possunt: (Quum igitur hoc negotium, iter Hierosolyma faciendum v. 25. [?] perfecero) et confirmavero (auctoritate mea firmavero) iis (Christianis hierosolymariis v. 26.) hunc (factae

collectionis) [?] fructum. Um diese Uebersetzung, die freilich an und für sich keinen Sinn darbietet, zu rechtfertigen, und ihr den nöthigen Sinn mitzutheilen, wird Folgendes bemerkt. Contende usum metaphoricum vocabulorum ἡ σφραγὶς Rom. 4, 11. 1 Cor. 9, 2. σφραγίζειν, Joh. 3, 33. 6, 27. σφραγίζεσθαι, 2 Cor. 1, 22. rel. Allein obwohl σφραγίζεσθαι in unserer Stelle nicht in der strengen eigentlichen Bedeutung gesetzt ist: so ist es doch auch nicht in metaphorischem, sondern in abgeleitetem Sinne gesetzt. Da nun σφραγίζειν eigentlich Siegel auflegen bedeutet, und zwar in der Absicht, daß von dem Versiegelten nichts verloren gehe oder gestohlen werde, Matth. 27, 66., so kann davon die Bedeutung, sicher, gleichsam versiegelt oder versiegelnd übergeben, leicht abgeleitet werden. Die metaph. Bedeutung giebt keinen Sinn. Dieses erhellet deutlich aus dem, was Fr. weiter hinzufügt. Scilicet oportuit Paulum collectas pecunias Hierosolymitariis auctoritate sua eo firmare, quod, quem Apostoli horum hominum curatorem fecissent, Gal. 2, 10. clientibus suis et actae rei rationem redderet, ergo et quinam coetus pecuniam contulissent, et quantum numorum redactum esset, exponeret, et coactam pecuniam Apostoli integritatem testante fideli comite persolveret, (1 Cor. 16, 4. 2 Cor. 8, 19 sq.) Also der Apostel soll das Geld durch sein Ansehn versichern = versiegeln, dann aber soll ein treuer Begleiter wieder des Apostels Ansehn = Redlichkeit versichern. Und alles, was zur Erläuterung beigebracht ist, soll in σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον liegen!!

Δι' ὑμῶν, populär für durch eure Stadt. 2 Kor. 1, 16.

29. Οἶδα δὲ κ. τ. λ. Ich weiß aber, daß, wenn ich zu euch komme, ich in der Fülle des Segens Christi kommen werde.

Ἐν πληρώματι εὐλ. Χριστοῦ, mit, bei, eigentlich umgeben von Fülle, um aus derselben χαρίσματα mitzutheilen, 1, 11. Εὐλογία Χριστοῦ, ist der Complex von Gütern, die Christus schenkt. Vgl. Eph. 4, 7, 8. Ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ. — Καὶ ἔδωκε δόματα ἀνθρώποις. Von diesen Gütern besitzt Christus eine unermeßliche Fülle (πλήρωμα), Joh. 1, 16. Kol. 1, 19. 2, 9. Verwalter derselben sind die Apostel. 1 Kor. 4, 1. Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ. Daher kann der Apostel χαρίσματα mittheilen, Röm. 1, 11. Auch die einzelnen Christen sind Verwalter der ihnen geschenkten Gnadengaben, 1 Petr. 4, 10.

30—32. Παρακαλῶ — ὑμῖν. Ich ermahne aber euch Brüder, bei unserem Herrn Jesus Christus, und bei der Liebe des Geistes [die der h. G. erweckt] mit mir inbrünstig Gott für mich zu bitten, damit ich errettet werde von den Ungläubigen in Judäa, und daß mein Dienst für Jeru-

salem wohlgefällig sei den Heiligen; damit ich mit Freude kommen möge zu euch, so Gott will, und mich mit euch erquicken.

Der Apostel, in tiefer Vorahnung [die von Fr. angeführten Stellen Ap.-G. 20, 22 ff. 21, 11. fallen in diese Zeit] seiner leidenvollen Zukunft, ermahnt die römischen Christen, ihm durch ihre Fürbitte im Kampfe mit dem Judenhasse beizustehen, seine Mitkämpfer zu sein.

30. *Διὰ* bei *παρακαλῶ*. S. z. 12, 1. — *Ἀγάπη τοῦ πνεύματος* ist die durch den heiligen Geist vermittelte Liebe, weil dieser das Princip der Heiligung, mithin der Liebe ist. Röm. 5, 5. Gal. 5, 22.

Συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν, heißt mit mir inbrünstig fürbitten für mich bei Gott. Vom Gebetskampfe ist nirgends die Rede; auch Kol. 4, 12. heißt *ἀγωνίζεσθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ὑμῶν*, nicht im Gebete für euch kämpfen, sondern für euch eifrig bitten. Denn wenn hier *ἀγωνίζεσθαι* eigentlich genommen werden sollte: so würde daraus folgen, daß die Kolosser nicht zu kämpfen hätten; und weil, wenn jemand für einen Anderen kämpft, dieser nicht zu kämpfen hat. Uebrigens würde dann auch *ἵνα στῆτε κ. τ. λ.* überflüssig sein. *Ἀγωνίζεσθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς* heißt precibus contendere, *συναγων. τιν. ἐ. τ. π.* una cum aliquo precibus contendere, also mit jemandem eifrig und inbrünstig bitten. Ist *ἀγωνίζ. ἐ. τ. π. ὑπέρ τινος*, inbrünstige Fürbitte bei Gott einlegen für jemanden, so ist *συναγ. τινὶ ἐ. τ. π. ὑπ. τινός*, nichts anderes, als Fürbitte für ihn mit der seinigen verbinden; sich mit jemandem zur inbrünstigen Fürbitte für ihn vereinigen. Alle Erklärer, welche den *ἀγών* in *ἀγωνίζεσθαι* urgiren, sind im Irrthume. Z. B. Mey.: mitzukämpfen mit mir in den Gebeten, welche ihr thut; in euren Gebeten. Das Beten ist ein Kämpfen des inwendigen Menschen gegen die feindliche Gewalt von Gefahren und Widerwärtigkeiten." De W.: „Das Gebet ist ein Seelenkampf, in sofern es die Hindernisse [welche?] wegzuräumen sucht." Das Gebet könnte nur ein Kampf sein, wenn Gott als Feind zu denken wäre; etwa wie der ungerechte Richter, Luk. 18, 1 ff. Das ist aber nicht der Fall; und deshalb bedeutet *ἀγωνίζεσθαι* nichts mehr und nichts weniger als *πάντοτε προσεύχεσθαι καὶ μὴ ἐκκακεῖν*. Uebrigens ist das Lat. contendere zu vergleichen. — *Ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν θεόν* ist nähere Bestimmung der *προσευχαί* als Fürbitte. Vgl. 2 Kor. 1, 10. 11. *Ὃς [θεός] ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐῤῥύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύεται, εἰς ὃν ἠλπίκαμεν ὅτι ἔτι ῥύσεται συνυπουργούντων καὶ ὑμῶν ὑπὲρ ἡμῶν τῇ δεήσει κ. τ. λ.*

31. *Ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ.* Die Juden, als Feinde Christi, werden am häufigsten *ἀπειθοῦντες*, Ungehorsame (gegen

Gott), genannt; die Heiden ἄπιστοι. Denn die Juden widersetzten sich dem Willen Gottes, die Heiden der Wahrheit Gottes. Vgl. Ap.=G. 7, 51. 52. 53. Matth. 22, 1. 7. 21, 28—44. Daß Paulus den Haß der Juden kannte, und deshalb für sich das Schlimmste fürchtete, läßt sich auch ohne Wunder erklären und begreifen; ein Wunder wäre es, wenn er sich darüber verblendet hätte. Vgl. Ap.=G. 20, 22. 23. 21, 4. 11. Ἡ διακονία μου, mein Dienst, nämlich in der Beitreibung der Beisteuer. Vgl. 2 Kor. 8, 19. Σὺν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν. Es war diese Collecte καρπός des Paulus Vs. 28.; d. h. durch seinen Dienst (διακονία) zusammengebracht.

Εὐπρόσδεκτος, acceptum, angenehm. Paulus fürchtete, daß die Judenchristen so wider ihn eingenommen wären, daß sie seinen Dienst verschmähen würden. Vgl. Ap.=G. 21, 20. 21. Θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν Ἰουδαίων τῶν πεπιστευκότων καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι. Κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ, ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων, μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα, μηδὲ τοῖς ἔθεσι περιπατεῖν. Paulus, Paulus allein hat das Christenthum vom Judenthum losgerissen; und ist allerdings in sofern alter conditor Christianismi. Ohne ihn wäre das Evangelium nichts weiter geblieben, als Judenthum mit Messiasthum, formell, erfüllter Prophetismus, materiell, Pharisäismus, oder Mosaismus; ja die Glaubensgerechtigkeit, deren Begriff er aufgestellt hat, war ein neues Princip für die christliche Glaubens= und Sittenlehre.

32. Ἵνα ist dem ersten ἵνα subordinirt. Die Römer sollen für ihn Gott bitten, damit er geschützt werde und sein Dienst willkommen sei, damit er in Freude kommen könne. Dieses in Freude Kommen hängt von dem ersten ἵνα ab; geht dieses nicht in Erfüllung, so ists auch mit dem ἐν χαρᾷ ἐλθεῖν nichts. Ἐν χαρᾷ, in Freude, d. h. mit Freude, in sich selbst Freude tragend und dadurch fähig, auch Anderen Freude mitzutheilen. Der Gegensatz ist 1 Kor. 2, 1. 2. Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρός ὑμᾶς ἐλθεῖν. Εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς κ. τ. λ. — Διὰ θελήματος θεοῦ, per voluntatem Dei, d. h. intercedente voluntate Dei = ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ, 1 Kor. 4, 19. Jak. 4, 15. oder ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέπῃ, 1 Kor. 16, 7. oder ἐάνπερ ἐπιτρέπῃ ὁ θεός, Hebr. 6, 3. Doch ist bemerkenswerth, daß Christus solche Formeln nicht gebraucht hat, weil er mit dem Vater eins war. — Καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν, und mit euch ausruhe, mich erhole von meinen Arbeiten (κόποις), mich mit euch erquicke.

33. Ὁ δὲ κ. τ. λ. Aber Gott des Friedens sei mit euch Allen.

Θεὸς εἰρήνης ist Gott, der Geber des inneren Friedens, als der Bedingung alles Wohlseins. 2 Thess. 3, 16. *Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος τῆς εἰρήνης δῴη ὑμῖν τὴν εἰρήνην διὰ παντός ἐν παντὶ τρόπῳ.* Phil. 4, 7. *Καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Uebersetzung.

Kap. 15.

1. Wir aber, die Starken, sollen die Schwachheiten derer, die keine Stärke haben, tragen, und nicht Gefallen haben an uns selber: 2. Jeder von uns gefalle seinem Nächsten zum Gute [dem Reiche Gottes] für die Erbauung. 3. Denn auch Christus hatte nicht Gefallen an ihm selber; sondern wie die Schrift sagt: die Schmähungen der dich Schmähenden sind auf mich gefallen. 4. Denn was vorher geschrieben wurde, das ist zu unsrer Belehrung vorhergeschrieben, damit wir durch Geduld und Trost der Schrift die Hoffnung haben. 5. Gott aber der Geduld und des Trostes [Geber] gebe euch eines Sinnes unter einander sein nach Christus Jesus; 6. damit ihr einmüthig und einstimmig preiset Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi. 7. Daher nehmet einander auf, gleichwie auch Christus euch aufgenommen hat zum Lobe Gottes. 8. Ich meine aber [dieses], daß Christus ein Diener der Beschneidung geworden ist für die Wahrheit Gottes, um zu befestigen die Verheißungen der Väter; 9. daß die Heiden aber für das Erbarmen Gott loben, wie die Schrift saget: deshalb werde ich dich unter den Heiden bekennen, und deinen Namen singen. 10. Und wiederum saget [die Schrift]: Frohlocket ihr Heiden mit seinem Volke. 11. Und wieder: Lobet den Herrn alle Völker, und preiset ihn alle Nationen. 12. Und wieder sagt Jesaias: Es wird sein die Wurzel Jessai, und der, welcher auftritt zu herrschen über die Heiden; auf ihn werden die Heiden hoffen. 13. Aber der Gott der Hoffnung erfülle euch mit aller Freude und Friedfertigkeit im Glauben, damit ihr reich seid an Hoffnung durch Kraft des heil. Geistes.

14. Ich bin aber überzeugt, meine Brüder, ja ich selbst von euch, daß ihr auch selbst voll Gutheit seid, erfüllt mit aller Kenntniß, und fähig, euch einander zurecht zu weisen. 15. Ich habe euch, meine Brüder, theilweise freimüthiger, um euch aufs neue zu erinnern, geschrieben, wegen der mir von Gott verliehenen Gnade. 16. Damit ich ein Priester Jesu Christi für die Heiden sei, und [predigend] das Evangelium Gottes, den Opferdienst verrichte, auf daß

34*

das Opfer, nämlich die Heiden, wohlgefällig und im heil. Geiste geweihet sei. 17. Daher darf ich mich rühmen in Christo als Priester [wegen der göttlichen Dinge]. 18. Denn nicht werde ich wagen, etwas zu sagen, was nicht Christus gewirkt hat durch mich zum Gehorsam der Heiden durch Wort und Werk; 19. durch die Kraft der Zeichen und Wunder mittelst der Kraft des heiligen Geistes; so daß ich von Jerusalem an und ringsher bis nach Illyrien das Evangelium Christi in Geltung gesetzt habe. 20. Und so [d. h. unter der Beschränkung] mich beeifert das Evangelium zu verkündigen nicht [da] wo Christus genannt ist, damit ich nicht auf fremden Grund baue, 21. sondern wie die Schrift sagt: denen von ihm nicht geprediget ist [die] werden sehen, und die nicht gehört haben, werden verstehen. 22. Deshalb wurde ich auch meistens abgehalten, zu euch zu kommen. 23. Jetzt aber, da meines Bleibens nicht mehr in diesen Gegenden ist, ich aber heftiges Verlangen seit vielen Jahren trage, zu euch zu kommen, 24. werde ich, sobald ich nach Spanien reise, zu euch kommen; denn ich hoffe auf der Durchreise euch zu sehen, und von euch dorthin geleitet zu werden, wenn ich zuvor einigermaßen euer genossen haben werde. 25. Jetzt aber reise ich nach Jerusalem im Dienste für die Heiligen. 26. Denn Makedonien und Achaja haben beschlossen, an die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem einige Beihülfe zu übermachen. 27. Denn sie haben den Beschluß gefaßt, sie sind nämlich ihre Schuldner. Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen [Gütern] Theil genommen haben, so sind sie verpflichtet, auch in leiblichen [Gütern] ihnen zu dienen. 28. Habe ich dieses Geschäft vollendet, und ihnen diese Frucht sicher eingehändiget, werde ich durch euch hindurch nach Spanien reisen. 29. Ich weiß aber, daß, wenn ich zu euch komme, ich in der Fülle des Segens Christi kommen werde. 30. Ich ermahne euch aber, Brüder, durch unseren Herrn Jesus Christus und durch die Liebe [welche die Kraft] des heiligen Geistes [erweckt] mit mir inbrünstig Gott für mich zu bitten, 31. daß ich errettet werde von den Widerspenstigen in Judäa, und daß mein Dienst für Jerusalem wohlgefällig sei den Heiligen, 32. auf daß ich in Freuden komme zu euch, so es Gott will, und mich bei euch erhole. 33. Der Gott des Friedens sei mit euch Allen! Amen.

Kapitel 16.

Inhalt.

Empfehlung; Grüße; Warnung; Segenswunsch; Lobpreisung.

1. 2. *Συνίστημι — ἐμοῦ.* Ich empfehle euch aber die Phöbe, unsere Schwester, welche Dienerin der Gemeinde in Kenchreä ist, damit ihr sie im Herrn der Heiligen würdig aufnehmet und ihr, worin sie euer bedürfen mag, helfet, da sie selbst Vieler, und meiner selbst Helferin gewesen ist.

Die Gemeinde in Kenchreä, dem östlichen Hafen von Korinth, war unstreitig von Paulus zugleich mit der korinthischen gestiftet worden. Das Amt einer Diakonissin (*οὖσαν διάκονον*) ist in den apostolischen Schriften nicht weiter bestätiget. Doch waren vielleicht in Philippi die Euodia und Syntyche (4, 2. vgl. 1, 1.) ebenfalls *διάκονοι.* Möglich auch, daß in unserer Stelle *διάκ.* nichts anderes bedeutet, als *προστάτις*, Vs. 2.

Ἵνα προσδέξησθε αὐτὴν ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, daß ihr sie aufnehmet als Christen und würdig der Christen. Jenes gehet auf die Römer, dieses auf die Phöbe. Herr Dr. Fr. bemerkt zu *ἀξ. τ. ἁγ.* Utrum hoc sit: quemadmodum homines Deo consecratos (peregrinantes Christianos) excipere decet (Theophyl.) an hanc vim habeat, quemadmodum homines Deo sacratos (peregrinantes Christianos) a vobis excipi decet (Chrys. Oecum. al.) multi certo dici posse negant. Illud verum est. Falsch! Denn daß *ἀξίως* nicht auf das Subjective, sondern auf das Objective, das der Genitiv ausdrückt, zu beziehen ist, lehren die von Fr. selbst angezogenen Stellen. Phil. 1, 27. *Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε.* Kol. 1, 10. *Περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν.* 3 Joh. 6. *Οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ.* Hier bedeutet also *ἀξίως τῶν ἁγίων*, in der Weise, welche Heilige fordern können, ihrer würdig ist; wie *ἀξίως τοῦ εὐαγγ., τοῦ κυρίου, τοῦ θεοῦ* die Weise ist, welche das Evangelium, der Herr, Gott fordert.

Προστάτις ist, nicht ein Helferamt, sondern ein Helferdienst, nur nicht ausschließlich für Fremde und Kranke; eher noch für erstere.

3. 4. *Ἀσπάσασθε κ. τ. λ.* Grüßet Priska und Akylas, meine Mitarbeiter in Christo Jesu; welche für mein Leben ihren Nacken darboten; denen nicht ich allein danke, son-

dern auch alle Judengemeinden; und die Gemeinde in ihrem Hause.

Priska (= Priscilla) und Akylas sind die aus Ap.-G. 18, 2—4. 18 f. 1 Kor. 16, 19. bekannten Ehegatten; eifrige Christen, Paulo hochwerth.

Οἵτινες — ὑπέθηκαν. Fr. Haec verba non proprie sumenda sunt, ut Priscam et Aquilam aliquando cum P. jugulum peteretur, ne vir carissimus periret suas cervices gladio subjecisse putemus sed figurate h. m.: quippe qui ut me servarent praesentissimum vitae periculum adierint. Wohl so: die sich für mein Leben aufgeopfert haben [hyperbolisch] oder, die ihr Leben für mein Leben aufzuopfern bereit waren. Denn daß *τράχηλον ὑπέθηκαν* nur von der Bereitwilligkeit es zu thun, gedeutet werden dürfe, liegt in der Natur der Sache.

Οἷς — τῶν ἐθνῶν. Indem Priska und Akylas dem Paulus die wichtigsten Dienste leisteten, sein Leben retteten, verpflichteten sie sich ihn, den Apostel, aber auch alle Gemeinden, die den Heidenapostel als ihren Stifter ehrten.

5. Grüßet den Epänetus, meinen Lieben, der Erstling Christi in Asien [gewesen] ist.

6. Grüßet Maria, die viel an uns gethan hat.

Εἰς ἡμᾶς, Paulus und andere Christen sind gemeint.

7. Grüßet Andronikus und Junias, meine Blutsfreunde und Mitgefangenen, die unter den Aposteln ausgezeichnet sind, und vor mir in Christo waren.

Ἰουνίαν kann nicht Name einer Frau sein, wegen des Beisatzes *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*. Soll die Frau nicht lehren, sondern in der Gemeinde schweigen, 1 Kor. 14, 34. 35., so kann keine Frau von Paulus unter die Apostel gerechnet worden sein. Dagegen nichts weiter geltend machen, als die Schreibart, das ist ganz ächter philologischer Pedantismus, der Mücken seihet und Kameele, hier gar eine berühmte Apostolin, verschluckt. Denn wenn auch Priscilla (Ap.-G. 18, 26.) an der Unterweisung des Apollos im Christenthume theilgenommen hat, (*Ἀκ. καὶ Πρίσκ. προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν τοῦ θεοῦ ὁδόν*): doch ist sie deshalb nicht eine Apostolin.

8. Grüßet meinen in dem Herrn geliebten Amplias.

9. Grüßet den Urbanus, meinen Mitarbeiter in Christo, und meinen geliebten Stachys.

10. Grüßet den in Christo bewährten Apelles; grüßet die [Gläubigen] aus den Angehörigen des Aristobulus.

11. Grüßet den Herodion, meinen Vetter; grüßet die Christen unter den Hausgenossen des Narkissos.

12. Grüßet die Tryphäna und Tryphosa, die Arbeiterinnen im Herrn; grüßet die geliebte Persis, die viel im Herrn gearbeitet hat.

Τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ. Fr.: „Non docuerunt, ut opinor, sed hospites benigne exceperunt, aegrotos foverunt et liberalitate Christi rem adjuverunt." Vgl. 1 Tim. 5, 9. 10. *Χήρα κατελεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη· εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησε.* Hebr. 6, 10. *Οὐ γὰρ ἄδικος ὁ θεὸς, ἐπιλαθέσθαι τοῦ ἔργου ὑμῶν καὶ τῆς ἀγάπης ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες.* Vgl. 1 Kor. 16, 15.

13. Grüßet den Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine und meine Mutter.

Ob Rufus, der Sohn des Simon von Cyrene ist, der Christo das Kreuz nachzutragen gezwungen wurde, Mark. 15, 21., ist ganz ungewiß. *Τὴν μητέρα — καὶ ἐμοῦ*, als Mutter von mir geehrt; die ich wie meine Mutter liebe und achte.

14. 15. Grüßet den Asynkritus, Phlegon, Hermes, Patrobas, Hermas und die Brüder mit ihnen; grüßet den Philologus und Julia, Nereus und seine Schwester, und Olympas und die Christen bei ihnen.

16. Grüßet euch unter einander mit heiligem Kusse; es grüßen euch alle Gemeinden Christi.

Anstatt der gewöhnlichen Lesart *ἐν ἁγίῳ φιλήματι* wird in alten Zeugen *ἐν φιλήματι ἁγίῳ* gelesen. Der Unterschied zwischen beiden Lesarten soll nach Herrn Dr. Fr. der sein; jenes osculum christianum, dieses christianum osculum. Sehr fein! Beides ganz gewiß ein Christenkuß.

17. 18. Ich ermahne euch aber, Brüder, Acht zu haben auf die, welche Zertrennungen und Aergernisse gegen die Lehre, die ihr gelernt habet, anrichten, und weichet von ihnen. Denn solche dienen dem Herrn Christo nicht, sondern ihrem Bauche, und durch freundliche und einschmeichelnde Worte betrügen sie die Herzen der Arglosen.

Vor judenchristlichen Lehren warnet der Apostel, welche Spaltungen anrichteten, Aergerniß durch ihren Lebenswandel gaben, geizig und wollüstig waren, aber freilich schöne Worte machten. Vgl. Phil. 1, 16. 3, 18. 19. 1 Tim. 6, 5. Tit. 1, 14—16. 2 Petr. 2, 12—22. Jud. 6—12. Ob dergleichen Menschen schon in Rom waren, oder ob der Apostel ihr Eindringen nur fürchtete? Ersteres ist wahrscheinlich, wegen *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν*, und wegen der Natur der Sache, da solche Leute in Rom am besten ihr Wesen treiben konnten.

19. 20. Denn euer Gehorsam ist zu allen gelangt; ich freue mich also über euch; ich will aber, daß ihr klug seid für das Gute, unschuldig aber für das Böse. Gott aber des Friedens wird den Satan in kurzem unter eure Füße schmettern. Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euch.

Fr. giebt den Zusammenhang mit dem Vorigen so an: Paulus Romanos ut a perversis magistris declinarent (v. 17.) admonuit, hoc argumento usus: pestiferos homines honesta et ornata oratione innocentium hominum (τῶν ἀκάκων) mentes decipere (v. 18.). Hanc sibi ad Romanos scribenti idoneam rationem esse verbis v. 19. ἡ γὰρ — ἀφίκετο declarat. Nam vos innocentibus, qui facile decipiuntur, hominibus annumerandos esse, ex eo intelligitur, quod vos Christo obedientes esse nemo ignorat! Das sollte der Zusammenhang sein? „Weil jedermann euern Gehorsam gegen Christus kennt, so ist das der Beweis, daß ihr leicht betrogen werden könnet.“ Das wäre fürwahr das schlechteste Compliment, das den Christen und dem Christenthume gemacht werden könnte. Nein, so ist es: Aergernisse und Spaltungen richten die Bauchmenschen an! Hütet euch! Denn (erstens) solche Menschen dienen Christo nicht u. s. w. Vs. 19. Denn (zweitens) ihr seid als gute Christen bekannt; folglich freue ich mich, wünsche aber deshalb, daß ihr weise zum Guten und unschuldig zum Bösen bleibet, d. h. euch mit jenen Heuchlern nicht einlasset. Das zweite γάρ ist dem ersten coordinirt und dienet dem ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν zur Motivirung.

Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ist der Gott, der den Frieden unter den Menschen befördert, und die διχοστασίας haßt, welche jene Irrgeister, als Satansengel, anrichten. Daher hofft der Apostel, daß Gott bald den Satan zertreten und unter die Füße der Christen legen wird. Dieses ἐν τάχει ist freilich noch jetzt unerfüllt.

21—24. Euch grüßen Timotheus, mein Gehülfe, und Lucius und Jason, und Sosipater, meine Vettern. Ich Tertius, der den Brief geschrieben habe, grüße euch in dem Herrn. Euch grüßet Gajus mein und der ganzen Gemeinde Gastfreund; euch grüßet Erastus, der Stadtkämmerer, und Quartus, der Bruder. Die Gnade des Herrn Jesu Christi sei mit euch allen! Amen,

22. Paulus dictirte (1 Kor. 16, 21. Gal. 6, 11. Kol. 4, 18. 2 Theß. 3, 17.); ein Anderer schrieb, diesmal Tertius.

23. Gajus. 1 Kor. 1, 13. 14. — Ξένος τῆς ἐκκλησίας ὅλης. Er nahm, wer zu ihm kam, freundlich auf.

Doxologie.

25—27. Dem aber, der euch befestigen kann, gemäß meinem Evangelium und der Predigt von Jesu Christo, gemäß der Offenbarung des vor ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses, das aber jetzt enthüllt ist durch die prophetischen Schriften und nach dem Befehle des ewigen Gottes zum Gehorsam des Glaubens allen Heiden bekannt gemacht ist, dem allein weisen Gott durch Jesum Christum, welchem Ehre sei in Ewigkeit! Amen.

Nach reiflicher Ueberlegung entscheide ich mich für die Ansicht Reiche's, daß diese Doxologie, weil weitschweifig und schwülstig, dunkel und durch das Anakoluth ᾧ verworren, unächt ist. Paulinische Worte sind es freilich, aber zum Theil ganz unzweckmäßig zusammengeflickt. Unstreitig vermißte irgend wer einen, dem imposanten Eingange gleichen Schluß, und da dem male sedulo concinnatori der Geist des Apostels abging, so sammelte er hochtrabende Phrasen und verband sie zu einem Flickwerke, das die innere Leerheit des Vf. deutlich verräth. Daß er bei diesem Machwerke Jud. 24. 25. vor Augen hatte, springt bei aller Verschiedenheit des Einzelnen in die Augen.

Pseudo-P.	Jud.
25. *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ, εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα ἔθνη, μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.*	24. *Τῷ δὲ δυναμένῳ φυλάξαι ὑμᾶς ἀπταίστους, καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει.* 25. *Μόνῳ σοφῷ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν δόξα καὶ μεγαλωσύνη, κράτος καὶ ἐξουσία καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.*

Zuerst ist Anfang und Schluß in beiden, in der Form und Materie gleich. Allerdings hat der **Falsarius** eine andere Idee in der Ausführung des *στηρίξαι*, welches dem *φυλάξαι* entspricht; aber welche? Judas wünscht, daß die Christen vor Fall bewahrt und einst in Freude vor das Angesicht Gottes gestellt werden; und feiert nun in würdigen Ausdrücken die Weisheit und Anbetungswürdigkeit Gottes. Der **Falsarius** dagegen ergeht sich in weitschweifiger, bombastischer Ausschmückung der einen Idee des Evan-

19. 20. Denn euer Gehorsam ist zu … lusse gar nicht
ich freue mich also über euch; ich will ab… angelium Pauli,
seid für das Gute, unschuldig aber für … νίοις χρόνοις σεσι-
aber des Friedens wird den Satan ir… γραφῶν [Wozu das
Füße schmettern. Die Gnade des H… Pauli genannt war?],
mit euch. … ια τὰ ἔθνη: plötzlich geht
. μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ

Fr. giebt den Zusammenhang r… wie paulinisch das διὰ Ἰησοῦ
lus Romanos ut a perversis magi… nicht einmal dem τῷ δυναμένῳ
nuit, hoc argumento usus: … schließt anakoluthisch, indem er zu
ornata oratione innocentiu… τοὺς αἰῶνας. Fast scheint es, als
decipere (v. 18.). Hanc … des Begriffs, Evangelium, den eigent-
rationem esse verbis v. … Das Einzelne wird die Abhängigkeit
vos innocentibus, qui … heit des **Falsarius** in helleres Licht stellen.
randos esse, ex eo
esse nemo ignorat! … Da dieser Dat. keinen Nachsatz hat, weil
jedermann euern … auf Christus beziehet, oder doch in jedem Falle
Beweis, daß ih… unterbricht: so ist in diesem Satze ein Anakoluth,
wahr das sch… sich gewiß nicht gestattet hätte. Wahrscheinlich
Christenthu… Interpolator dieses Anakoluth durch 1, 7. κλητοῖς
nisse und … x. τ. λ. gerechtfertiget; nur ist der Fall anders im
Denn … des Briefes, als beim Schlusse.
Vs. 19 … στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Zuerst ist in diesem
folg… εὐαγγέλιόν μου ein vollkommen unpassender, fast sinnloser
we… Es bezeichnet das Materielle der paulinischen Predigt.
d. … Der Apostel kann von seinem Evangelium nur da sprechen, wo er
d … entweder einen Satz desselben anführt, wie Röm. 2, 16., oder da,
wo er die Leser daran erinnern will, was er gelehrt habe, wie
1 Kor. 15, 13. Gal. 1, 8. 9. Weder das Eine noch das Andere
findet hier statt. Denn von irgend einem Lehrsatze ist nicht die
Rede, und den Römern hatte der Apostel nicht gepredigt. Nie-
mand kann und wird εὐαγγέλιόν μου auf den Inhalt des Briefes,
den er geschrieben, beziehen. Was aber den Ausdruck στηρίξαι
κατὰ τὸ εὐ. μ. anbetrifft, so ist er völlig vag, und kann nur aus
einem gedankenlosen Gebrauche des στηρίζειν und κατά erklärt
werden. Στηρίζειν findet nur da statt, wo der Glaube oder der
christliche Sinn gestärkt wird. Röm. 1, 11. 12. Ἵνα τι μεταδῶ
χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν, εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς· τοῦτο δέ ἐστι,
συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως. Luk. 22, 32.
Ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε
ἐπιστρέψας στέριξον τοὺς ἀδελφούς σου. 1 Thess. 3, 2. Εἰς τὸ
στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑμᾶς περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν.
Vs. 13. Εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους ἐν ἁγιω-
σύνῃ. 2 Thess. 2, 17. Παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στη-
ρίξαι ἐν παντὶ ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ. Jak. 5, 8. Στηρίξατε τὰς
καρδίας ὑμῶν. 2 Petr. 1, 12. Ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ

ἀληθείᾳ. Wenn nun hier gesagt wird στηρ. κατὰ τὸ εὐ. μ., so weiß man nicht ob κατά bedeuten soll, gemäß, oder in Betreff; ersteres paßt nicht und letzteres ist so unbestimmt, und wird durch den Beisatz μοῦ zu εὐαγγ. so unpassend, daß man in der That an einer verständigen Deutung verzweifeln muß. Weder konnte der Apostel sagen, Gott möge die Römer seinem Evangelium gemäß stärken; denn was soll das heißen? Noch weniger aber konnte er sagen, Gott möge die Römer in Beziehung auf sein Evangelium befestigen. Denn das ist theils nichts, theils etwas unmögliches, weil die Römer sein Evangelium nicht kannten.

Καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieses kann nichts anderes sein, als entweder die Predigt Christi, wie τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, (Matth. 12, 41. Luk. 11, 32.) die Bußpredigt des Propheten Jona; oder κήρυγμά μου, 1 Kor. 2, 4. 15, 14., meine, d. h. die von mir verkündigte Lehre; aber in diesem Sinne wäre der Ausdruck in Beziehung auf Christus im N. T. beispiellos, und hier sinnlos, weil die Römer Christum nicht gehört hatten; oder es bedeutet die Predigt von Christo, wie τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ 2 Kor. 2, 12. Gal. 1, 7., oder μαρτύριον τοῦ θεοῦ, testimonium de Deo; 1 Kor. 2, 1. Εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, das Evangelium von der Herrlichkeit Christi, 2 Kor. 4, 4., aber dann ist es eine widerwärtige Tautologie von εὐαγγέλιόν μου. Wenn Fr. sagt: **Tu expone exhortationem, quam Christus Paulo, ut homines evocaret, mandavisset,** (expende 2 Tim. 4, 17. Tit. 1, 3. cl. Act. 26, 17.) so ist das wider allen Sprachgebrauch von κήρυγμα; ja es wird gleich durch beide Stellen, auf die er sich beruft, widerlegt. Denn 2 Tim. 4, 17. heißt es: Ὁ δὲ κύριος παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με ἵνα δι᾽ ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσωσι πάντα τὰ ἔθνη. Denn hier ist κήρυγμα nicht die Ermahnung (exhortatio) Christi, sondern das Evangelium, zu dessen Verkündigung er ermahnt und gekräftiget wurde. Eben so Tit. 1, 3. Ἐφανέρωσε δὲ καιροῖς ἰδίοις τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι ὃ ἐπιστεύθην ἐγὼ κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. Hier springt es in die Augen, daß κηρ. das Evangelium ist, in welchem, oder durch welches das Wort Gottes geoffenbart und dessen Verkündigung dem Paulus anvertraut wurde. Die Erklärung durch exhortatio hat alles wider sich. Folglich ist τὸ κηρ. Ἰησ. Χ. eine armselige Tautologie des verkehrter Weise gesetzten Ausdrucks εὐαγγέλιόν μου.

Κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου. Dieser Theil der Exergasie ist ebenfalls sinnlos. Gott soll also die Römer stärken oder befestigen in Betreff oder gemäß der Offenbarung des in ewigen Zeiten verschwiegenen Geheimnisses. Dieses hat entweder keinen oder einen unpassenden Sinn, in wiefern der Ausdruck bombastisch ist. Der **Falsarius** hat die Stelle Kol. 1, 26.

27. ausgebeutet, vgl. Eph. 3, 3. 5. 9. 10., aber an einem höchst ungeschickten Orte. Dort lautet sie: Τὸ μυστήριον, τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, οἷς ἠθέλησεν ὁ θεός γνωρίσαι κ. τ. λ. — Σεσιγημένου ist ein äußerst unglücklicher Ausdruck für ἀποκεκρυμμένου. Denn der Gegensatz von σεσιγ. ist nicht φανερωθέντος, sondern κηρυχθέντος; auch kann nicht gesagt werden, Gott habe das μυστ. verschwiegen, oder es sei verschwiegen gewesen, wohl aber, wie es Eph. 3, 9. heißt: τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ. Noch sinnloser ist der Ausdruck χρόνοις αἰωνίοις; es müßte heißen ἀπὸ χρόνων αἰωνίων, oder πρὸ χρόνων αἰωνίων, 2 Tim. 1, 9.

Φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν. Der Falsarius hat 1, 2. gelesen, daß Gott durch die Propheten das Evangelium vorher verheißen habe; dieses verleitet ihn zu der Absurdität, daß er das Mysterium jetzt durch die prophetischen Schriften offenbaren, d. h. verkündigen läßt. Τέ nach διά ist unerklärbar, da kein καί nachfolgt; wird es weggelassen, so ist der Satz noch anstößiger, weil dann die prophetische Schrift als das einzige Offenbarungsmittel erscheinen und sogar Christus und die Apostel ignorirt werden. Aus den Redensarten κατ' ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ, Tit. 1, 3., εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη, Röm. 1, 5., γνωρίσαι, Kol. 1, 26., und γνωρισθῇ, Eph. 3, 10., setzet er eine weitschweifige Formel zusammen, die hierher gar nicht gehört, und gerade zum Schlusse wahrhaft inept ist. Uebrigens weiß man nicht ob κατ' ἐπιταγήν zum Vorhergehenden oder zum Folgenden gezogen werden soll. Ferner ist αἰώνιος als Präd. Gottes jedenfalls hier völlig unpassend, und scheint nur wegen χρόνοις αἰωνίοις gesetzt zu sein, oder um die Rede pomphaft zu machen.

27. Μόνῳ σοφῷ θεῷ muß mit διὰ Ἰησ. Χ. verbunden werden. Diese Verbindung ist sinnlos. Denn Gott ist nicht weise durch Christus; jedenfalls könnte nur gesagt werden, daß durch Christus seine Weisheit erkannt werde. Vielleicht hat dem Compilator Eph. 3, 10. vorgeschwebt: ἵνα γνωρισθῇ νῦν διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Um aber den Ausdruck paulinisch zu färben, setzet er die paulinische Redensart: διὰ Ἰησ. Χ. ohne zu erwägen, daß sie hier so unpassend als möglich, ja sinnlos ist. Chrys. setzt διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ vor μόνῳ σοφῷ θεῷ und verbindet es mit γνωρισθέντος. So hat es freilich einen guten Sinn; aber es widerspricht dann dieser Satz dem vorhergehenden φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ γραφῶν προφητικῶν um so mehr, da Chrys. τέ nicht kennet. Denn der Sinn ist unmöglich: geoffenbaret aber jetzt durch prophetische Schriften, nach dem Befehle des ewigen Gottes zum Gehorsam des Glaubens allen Hei-

den bekannt gemacht durch Jesus Christus. Das würde eben so ungrammatisch als unhistorisch sein. Zur Loswickelung aus dem Netze des geflochtenen Satzes setzt der Comp. ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. Gewiß hat er diese Formel auf Gott bezogen wissen wollen. Aber das ᾧ, als Relat. ist nothwendiger Weise auf Christum zu beziehen. Folglich endet er in einer Weise, die weder seiner Absicht, noch dem magnus hiatus τῷ δυναμένῳ κ. τ. λ. angemessen ist. Der Umstand, daß diese Doxologie in mehreren Codd. und bei einigen K.V. am Ende des 14. Kap. gestellt, in D**, F, G und anderen weggelassen ist, läßt vermuthen, daß der eigentliche Schluß des Briefes der einfache war, der Vs. 24. gelesen wird.

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Verbesserungen.

S.	1.	Z.	8. v. u.	Völkern	statt	Heiden.
=	40.	=	23. v. o.	und	=	3.
=	40.	=	24. v. o.	3.	=	4.
=	54.	=	10. v. u.	Völkern	=	Heiden.
=	54.	=	8. v. u.	widmet	=	ist — gewidmet.
=	98.	=	18. v. o.	D ist zu streichen.		
=	113.	=	13. v. o.	E = =	=	
=	173.	=	2. v. u.	7, 4.	statt	7, 7.
=	174.	=	8. v. o.	In beiden Stellen	statt	Hier.
=	177.	=	15. v. u.	wir	statt	wie.
=	208.	=	16. v. o.	dienen	statt	Diener.
=	321.	=	1. v. u.	θεός	=	θεόν.
=	392.	=	5. v. u.	dann	=	denn.

